LEV VIGOTSKY

Teoría de las emociones

ESTUDIO HISTÓRICO-PSICOLÓGICO

akal
EDICIONES

AKAL UNIVERSITARIA
Serie Interdisciplinar

Maqueta: RAG

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan sin la preceptiva autorización o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte.

© Ediciones Akal, S. A., 2004
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 91 806 19 96
Fax: 91 804 40 28
ISBN: 84-460-1299-5
Depósito legal: M-770-2004
Impreso en Materoffset, S.L.
Colmenar Viejo (Madrid)

LEV VIGOTSKY

TEORÍA DE LAS EMOCIONES

Estudio histórico-psicológico

Traducción:
Judith Viaplana

akal
EDICIONES

Capítulo 1

El autor de la famosa teoría de las emociones, C. G. Lange, cita a Spinoza como uno de los filósofos cuya doctrina precedió a la teoría organicista de las emociones. Como es sabido, esta teoría fue elaborada casi al mismo tiempo por dos investigadores que trabajaban de manera independiente –Lange en 1885 y W. James en 1884–. Así, según la expresión de J. W. Goethe, ciertas ideas maduran en determinadas épocas a semejanza de los frutos que caen simultáneamente en distintos huertos.

«Ignoro –dice Lange– si una teoría de las emociones parecida a ésta ha sido expuesta alguna vez; en ningún caso se encuentra referencia alguna en la psicología científica. Quizá Spinoza es el más cercano a nuestra concepción debido a que no supedita la expresión física de las emociones a un movimiento del alma; por el contrario, sitúa los dos fenómenos al mismo nivel y otorga el primer lugar al hecho fisiológico» (1896). Lange tiene en cuenta la conocida definición del afecto tal como ésta aparece en la teoría de Spinoza. «Entiendo por afectos –dice Spinoza– estados del cuerpo que aumentan o disminuyen la capacidad de éste para la acción, que favorecen dicha capacidad o la limitan pudiendo favorecer o no la consciencia de esos estados». (Spinoza)

G. Dumas, analizando la génesis de la teoría organicista de las emociones, tal como fue formulada por Lange, menciona la clara divergencia que existe entre esta teoría y la de los evolucionistas, en particular la de Ch. Darwin y la de H. Spencer, así como «una especie de reacción antiinglesa en el pensamiento de Lange» (según la obra de C. G. Lange, 1896). En efecto, Lange reprocha a Darwin, y en general a los adeptos de la teoría evolucionista, el hecho de haber falseado la cuestión del estado afectivo, de haber dado mayor preponderancia al punto de vista histórico que al mecanicista y fisiológico. Al respecto, dice lo siguiente:

«Habría que preguntarse si la tendencia evolucionista con que sus investigaciones han impregnado la psicología moderna, y particularmente la psicología inglesa, puede considerarse como una ventaja. Seguramente no por lo que respecta a los estados afectivos, puesto que esta tendencia hizo que los psicólogos descuidaran el análisis propiamente fisiológico y como consecuencia abandonaran la verdadera vía a la que habían accedido los fisiólogos y por la cual habrían llegado a su objetivo, si fenómenos fisiológicos tan fundamentales como las funciones vasomotoras hubieran sido conocidos en su tiempo» (*ibid.*). Para comprender mejor la esencia de la teoría organicista de las emociones, el hecho que acabamos de señalar tiene una significación extremadamente importante. Posteriormente servirá como punto de partida a nuestro análisis crítico, cuyo objetivo será aclarar el carácter antihistórico de esta teoría. Por el momento, ese hecho nos interesa desde otro punto de vista. Desde un punto de vista negativo, no sólo explica perfectamente lo que fueron los ancestros ideológicos de la teoría organicista de las emociones, sino que muestra con qué orientaciones del pensamiento filosófico y científico está emparentada espiritualmente dicha teoría y con cuáles es abiertamente hostil.

«Prefiere remitirse –dice Dumas respecto de Lange– a los mecanicistas franceses; y no hay duda de que él es su lejano discípulo; la descomposición de la alegría y la tristeza en fenómenos motrices y psíquicos, la eliminación de sustancias ilusorias de fuerzas vagamente determinadas –todo ello se realiza según la tradición que representan N. Malebranche y Spinoza» (según la obra de C. G. Lange, 1896). E. Titchener constata: «Sería del todo inexacto –y para James y Lange no sería ese un gran cumplido– suponer que esta teoría representa algo completamente nuevo» (1914). El hecho de mencionar los componentes orgánicos de las emociones es en realidad tan antiguo como la psicología sistemática. Titchener vuelve a encontrarlos desde en Aristóteles hasta en H. Lotze (H. Lotze, 1852) y H. Maudsley, es decir, en contemporáneos de Lange y de James. Investigando todo lo que de alguna manera tiene que ver con la teoría organicista de las emociones, Titchener no distingue como precursora histórica fundamental de la teoría en cuestión a ninguna otra orientación del pensamiento filosófico o científico, ni tampoco, entre otras, a la filosofía de Spinoza. Sin embargo, señala que se hallan en Spinoza definiciones que van en el mismo sentido, además de referirse a la definición del afecto, citada con anterioridad, que aparece en la *Ética* (Spinoza).

El propio James no reconoce, a decir verdad, como lo hace Lange, esta proximidad histórica o ideológica entre su teoría y el estudio de las pasiones de Spinoza. Por el contrario, James es proclive, en oposición a la opinión de Titchener y a la opinión casi generalizada de la psicología científica, a considerar su teoría como algo completamente nuevo,

como un niño sin abuelos, y a oponer su estudio a todas las investigaciones sobre las emociones de carácter puramente descriptivo, allí donde sea –en las novelas, en las obras clásicas de la filosofía o en los cursos de psicología–. Según James es una literatura meramente descriptiva que, desde Descartes hasta nuestros días, representa la parte más aburrida de la psicología. Además, al estudiarla se percibe que la clasificación de las emociones propuesta por los psicólogos es, en una aplastante mayoría de casos, una simple ficción, o bien carece de importancia.

Si por lo visto James no es proclive a ver una relación de parentesco entre la teoría de las pasiones de Spinoza y la teoría organicista de las emociones que ha desarrollado, otros lo hacen en su lugar. Ya no nos referimos a los testimonios de autoridad mencionados antes, como los de Lange, Dumas y Titchener, autores que refieren sus afirmaciones tanto a la teoría de James como a la de Lange. Ambas teorías constituyen una sola, al menos si consideramos su contenido principal, el cual es el único que nos interesa cuando se trata de explicar la génesis de una teoría; las divergencias que aparecen entre ellas se refieren, como es sabido, a los mecanismos fisiológicos más sutiles que determinan la aparición de las emociones. Sobre ese punto centraremos posteriormente nuestro análisis crítico.

Para acabar con el examen de nuestra tesis, según la cual la teoría spinoziana de los afectos se suele comparar con la teoría de las emociones de James y de Lange, sólo citar la investigación bien documentada y convincente de G. Sergi, cuyos resultados utilizaremos más adelante. Al estudiar el nacimiento de la teoría organicista de las emociones, Sergi detiene la mirada sobre un punto crítico de esta teoría, precisamente sobre la reducción (que aparece de manera inevitable en el desarrollo lógico de esta doctrina) de la emoción a la sensación vaga, indiferenciada y global de un estado orgánico general. Y se revela que no hay pasiones ni emociones, sino tan sólo sensaciones. Según Sergi, ese resultado al que, en su criterio, va a parar la teoría organicista, asusta a James hasta tal punto que se ve obligado a recurrir a la teoría spinoziana. Señalemos de paso que, por lo que respecta al verdadero origen de la teoría de las emociones, Sergi llega, en resumidas cuentas, a conclusiones que divergen sustancialmente de los puntos de vista generalmente admitidos que hemos citado antes. Posteriormente volveremos a utilizar esas conclusiones y nos basaremos en ellas para elucidar ciertas cuestiones esenciales relativas al problema fundamental de nuestra investigación. Por ahora, esa circunstancia sólo nos interesa en la medida en que refuerza «la objetividad y la imparcialidad» de la tesis, mencionada más arriba, de la naturaleza spinoziana de la teoría de James.

No vamos a seguir enumerando los diferentes puntos de vista relativos a la cuestión examinada. Aunque existe una diferencia de matiz entre éstos, coinciden fundamentalmente en el tono de sus afirmacio-

nes. Al examinarlos globalmente es inevitable advertir que representan una opinión anclada con bastante fuerza en la psicología contemporánea y que, conforme al proverbio francés, cuanto más cambia esta opinión en sus diferentes enunciados, más sigue siendo la misma. Incluso si dicha opinión sólo fuera, a falta de un examen más atento, un error o un prejuicio, deberíamos, no obstante, comenzar nuestro estudio por esta tesis, puesto que la polémica que se despliega ante nuestros ojos en torno a la doctrina de James y de Lange nos conduce directamente al núcleo del problema que nos interesa. Ahí se encuentra, según la opinión más generalizada, algo vital para la suerte de la psicología de las emociones, pero también algo que está en relación directa con la teoría de las pasiones de Spinoza. Aun cuando esta relación se presenta a la opinión general desfigurada, no impide que tras ella se oculten –aunque no sea más que un prejuicio– nexos objetivos entre la teoría de Spinoza y la lucha y la reestructuración que se producen actualmente en uno de los temas más fundamentales de la psicología contemporánea. Por lo tanto, si queremos estudiar lo que ha sido de la teoría spinoziana de las pasiones en el tejido vivo del conocimiento científico actual, debemos empezar por elucidar lo que representa su relación con las ideas de Lange y de James sobre la naturaleza de las emociones humanas.

Capítulo 2

Para empezar sería conveniente estudiar detenidamente el contenido de la teoría tanto de James como de Lange y ver qué aciertos y qué errores se encontraron a partir del examen riguroso, en términos de pensamiento teórico y práctico, al cual fueron sometidas desde su formulación, y que ha continuado hasta nuestros días. Es cierto que la teoría empírica creada hace más de medio siglo se ha mantenido hasta la actualidad a pesar de las críticas destructivas recibidas desde distintas posiciones. También es cierto que ésta constituye hasta la fecha un centro vivo, una especie de eje alrededor del cual se produce en este momento un viraje decisivo en el estudio psicológico de la naturaleza del sentimiento humano. En apariencia, asistimos al último acto, al desenlace de ese drama científico cuya intriga se remonta a los años 84-85 del siglo pasado. Asistimos a la elucidación de la condena histórica definitiva de esta teoría, mientras se decide la suerte de toda una corriente de pensamiento psicológico que no sólo fue capital para la psicología en el pasado, sino que está directamente unida a la determinación de las orientaciones futuras del desarrollo de ese capítulo de la psicología científica.

Es verdad que hasta ahora se admite que esa teoría fue objeto, durante medio siglo, de un examen científico ininterrumpido, que sobrellevó con honor, y que se mantiene como base firme de la actual teoría psicológica de los sentimientos humanos. En todo caso, así es como se expone la cuestión en la mayoría de los cursos de psicología. Pero no sólo la psicología didáctica, adaptada a las necesidades de la enseñanza, se asienta firmemente en esta teoría que, al parecer, lo único que espera es ser eliminada, sino que también los representantes de las últimas corrientes de la psicología intentan a menudo renovar una teoría que a sus ojos, nunca caduca, y presentarla bajo la imagen más ade-

cuada de la naturaleza objetiva de las emociones. De todas maneras, las numerosas variantes de la psicología americana del comportamiento, de la psicología objetiva rusa, y ciertas tendencias de la psicología soviética, consideran esta teoría, por decirlo de alguna manera, como la única construcción teórica completa y válida que puede transferirse totalmente de la antigua a la moderna psicología.

Es muy significativo que las tendencias más extremistas de la psicología objetiva contemporánea hayan copiado o repetido este capítulo directamente de Lange y de James. Éste se impone a los actuales reformadores de la psicología, principalmente por dos motivos. El primero, que ha asegurado a esta teoría la supremacía absoluta durante medio siglo, tiene que ver con el carácter de su formulación: «La teoría James-Lange –observa sarcásticamente Titchener–, debido a su difusión entre los psicólogos de lengua inglesa, debe indudablemente mucho al carácter de su formulación. Las exposiciones que describían los procesos mentales en los manuales de psicología tenían un carácter demasiado académico, demasiado convencional y James nos propuso un material bruto, nos condujo a la fuente de la vivencia real» (1914). En efecto, esta teoría es probablemente la única que con un absoluto espíritu de continuidad lógica, que llega hasta la paradoja, resuelve de manera satisfactoria la cuestión de la naturaleza de las emociones, con tal simplicidad aparente, tal poder de convicción, con tal abundancia de pruebas factuales, verificables cotidianamente y accesibles a cualquiera, que sin quererlo se crea la ilusión de su carácter verídico e irrefutable. Además, en cierta medida, no son sólo los lectores y los investigadores quienes han olvidado o no se han dado cuenta de que dicha teoría, según la acertada observación de P. Bard, no fue confirmada por sus fundadores mediante ninguna prueba experimental y se basó exclusivamente en argumentos y en un análisis de carácter especulativo.

El segundo motivo, que reclutó como partidarios de dicha teoría a los reformadores más radicales de la psicología contemporánea, es el siguiente: para explicar las emociones, esta teoría pone en primer plano su base orgánica, por ese motivo se impone como concepción estrictamente fisiológica, objetiva, y también como la única concepción materialista de las emociones y de las sensaciones. Aquí aparece de nuevo una sorprendente ilusión que perdura con una obstinación también sorprendente, a pesar de que el propio James se esforzó desde el principio por explicar que su teoría no estaba forzosamente unida al materialismo. «Mi punto de vista –escribió James al respecto– no puede calificarse de materialista. No hay en él ni más ni menos materialismo que en cualquier opinión según la cual nuestras emociones están condicionadas por los procesos nerviosos» (1902). Debido a ello, creía absurdo refutar la teoría propuesta alegando que ésta conduce a una interpretación abyectamente materialista de los fenómenos emocionales. Sin

embargo, ello no fue suficiente para comprender que también es absurdo defenderla haciendo referencia a la explicación materialista del sentimiento humano que ésta propone.

La fuerza de esa doble ilusión fue tan grande que hasta la fecha se admite que la teoría organicista de las emociones habría sido objeto de un examen científico ininterrumpido, que sobrellevó con honor, y que se mantendría como base firme de la actual teoría de los sentimientos humanos. Desde su aparición, los autores la opusieron audazmente a todo lo que con anterioridad se denominaba teoría de las emociones. Ya hemos recordado cómo juzgaba James todo el periodo anterior a esta teoría: a lo largo de su historia James no encuentra «ningún principio director fecundo, ningún punto de vista fundamental» (*ibid*.). (Entre paréntesis, señalemos: antes Spinoza desarrolló su notable teoría de las pasiones, en la que dio un principio director fecundo no sólo para el presente sino también para el futuro de nuestra ciencia. Es difícil imaginar mayor ceguera histórica y teórica que la que James manifiesta en el caso que nos ocupa. No nos será difícil descubrir la razón más adelante).

«Las emociones –continúa James– difieren y se matizan indefinidamente, sin embargo, no encontraréis en ellas ninguna generalización lógica» (*ibid*.)

A su vez, Lange pronuncia una sentencia no menos severa. Dice: «Desde Aristóteles, poseemos una literatura casi ilimitada sobre los efectos físicos de las pasiones o, al menos, sobre ciertos fenómenos relacionados. Pero un resultado científico, una concepción clara de la naturaleza de las emociones, no se ha podido obtener de todas esas notas acumuladas en el curso de los siglos, puesto que en realidad no hay mucho más que eso... De hecho se puede afirmar, sin temor a exagerar, que científicamente no comprendemos absolutamente nada de las emociones, que no tenemos ni rastro de una teoría sobre la naturaleza de las emociones en general o de una emoción en particular» (1896). Todo lo que sabemos al respecto reposa, según Lange, en impresiones confusas que no tienen ningún fundamento científico. Ciertas afirmaciones sobre la naturaleza de las emociones han resultado ser por casualidad acertadas, pero es difícil que incluso con esas tesis exactas pueda darse una idea válida de la cuestión.

En una investigación histórica como la nuestra, consagrada al análisis del pasado y del futuro del desarrollo de la teoría de las pasiones, y a su examen a la luz de los conocimientos científicos actuales, no se puede dejar de mencionar que Lange y James repiten a Descartes casi palabra por palabra, el cual, trescientos años antes que ellos, decía lo mismo de toda la historia anterior a dicha teoría. Según sus palabras: «Donde más claramente puede verse cuan grandes son las deficiencias de la ciencia que nos han transmitido los antiguos es en la manera de

interpretar las pasiones» (Descartes). Las teorías de los antiguos sobre las pasiones le parecían tan pobres y, en su mayoría, tan dudosas, que se vio «obligado a abandonar radicalmente los caminos habituales para acercarse a la verdad con alguna certidumbre». «Por lo que –continua ba– me siento obligado a escribir como si me ocupara de un tema que nadie antes de mí hubiera tratado» (*ibid*.).

Sin embargo, el sencillo estudio histórico realizado aplicadamente por Titchener muestra con claridad que el problema de Descartes, como el de James y el de Lange, ya era perfectamente conocido de Aristóteles. El representante de la filosofía especulativa, a partir del pensamiento de Aristóteles, dice que la cólera es aspiración a la venganza o algo similar. El representante de la filosofía de la naturaleza dice que la cólera es la ebullición de la sangre que rodea al corazón. ¿Cuál de los dos es el verdadero filósofo? Aristóteles responde que el verdadero filósofo es aquel que reúne ambas tesis. Esa convergencia no nos parece fortuita, pero su verdadero sentido se revelará en el transcurso de nuestro posterior estudio.

Por más que los autores de la teoría organicista de las emociones se equivoquen a propósito de la absoluta novedad de su idea, esta teoría ha mantenido hasta nuestros días, a los ojos de sus adeptos, el valor de una verdad absoluta y auténtica.

Actualmente, K. Dunlap, al hacer el balance de cincuenta años de existencia de esta teoría, afirma lo siguiente: «No sólo se ha enraizado muy firmemente en el pensamiento científico, de manera que en la actualidad aparece prácticamente como el fundamento del estudio de la vida emocional, sino que incluso ha conducido al desarrollo de la hipótesis de la reacción o de la respuesta como base de la vida del espíritu en su conjunto» (en Cannon, 1927). R. Perry suscribe esta afirmación: «Esta famosa doctrina está tan sólidamente consolidada mediante pruebas y ha sido confirmada tan a menudo por la experiencia que es imposible negar la autenticidad de su sustancia. A pesar de las objeciones cuidadosamente elaboradas, no manifiesta ningún signo de desuso» (en W. B. Cannon, 1927).

Sin embargo, afirmaremos desde el principio: en la teoría de las pasiones, la teoría James-Lange debe considerarse más como un error que como una verdad. Por ese motivo hemos enunciado de entrada la idea fundamental, la tesis principal del presente capítulo de nuestro estudio. Veamos más de cerca en qué se basa esta idea.

La ilusión de la invulnerabilidad de la teoría James-Lange y de la impermeabilidad a la crítica, como toda ilusión, es perniciosa; en primer lugar porque no permite ver las cosas tal como son en realidad. Prueba notable de ello es que los adeptos de esta doctrina consideran una serie de recientes investigaciones, que a la luz de un examen atento y objetivo asestan un golpe demoledor a la teoría analizada, como una nueva prueba de su fuerza. Como ejemplo de semejante error puede servir la suerte

de los primeros trabajos experimentales de W. Cannon, quien sometió a un estudio experimental sistemático el problema de las modificaciones orgánicas que aparecían durante los estados emocionales. Sus investigaciones, traducidas al ruso, contienen en el fondo una crítica demoledora de la teoría organicista de las emociones; sin embargo, fueron vistas y comprendidas por nuestro pensamiento científico como una prueba absolutamente incontestable de su exactitud.

En el prefacio de B. M. Zavadovski a la traducción rusa de esas investigaciones, se dice abiertamente: «Geniales por su perspicacia, las ideas de James sobre la naturaleza de las emociones adquieren ante nuestra mirada las formas reales y concretas de la experimentación biológica» (en W. B. Cannon, 1927). Esta afirmación es corroborada por una referencia al carácter revolucionario de las ideas de James, quien, con mucho énfasis, destacó las raíces materiales, puramente fisiológicas de los estados psíquicos. Esta idea general, indiscutible para todo biólogo que no imagina la actividad psíquica sin su base material, es el denominador común que, gracias a la ilusión mencionada tantas veces, permite identificar las ideas de James con los hechos presentados por Cannon, aunque se contradigan absolutamente. El propio Cannon muestra con claridad que Zavadovski no es el único que se equivoca en la evaluación que hace del alcance de los trabajos experimentales de ese fisiólogo americano. El error de Zavadovski lo han compartido todos aquellos que han compartido su ilusión.

Según Cannon, se interpretó que las distintas modificaciones (estudiadas por él en detalle), que se producen en los órganos internos después de una gran excitación, podían confirmar la teoría James-Lange. Pero, a partir de los hechos que esas investigaciones presentan, queda claro que semejante interpretación es falsa. Entonces, ¿qué fue lo que mostraron las investigaciones de Cannon?

Si prestamos atención a su resultado más esencial y fundamental, que únicamente puede interesarnos en el presente estudio, hay que decir que las investigaciones de Cannon revelaron experimentalmente que el dolor, el hambre y las emociones fuertes, como el miedo y la rabia, provocan modificaciones que se caracterizan por su naturaleza refleja, en cuanto reacción orgánica típica que se manifiesta gracias a un automatismo heredado, por lo que esas modificaciones revelan un carácter racional desde el punto de vista biológico.

Como lo muestran los trabajos de Cannon, las modificaciones corporales que se producen durante una excitación son provocadas por la elevada secreción de adrenalina de las glándulas suprarrenales, modificaciones que se asemejan a las provocadas por una inyección de adrenalina. La adrenalina suscita el aumento de la degradación de

hidratos de carbono y aumenta la tasa de azúcar sanguíneo; favorece el aflujo de sangre hacia el corazón, los pulmones, el sistema nervioso central, los miembros, así como su reflujo a partir de los órganos inh*ibid*os del abdomen. La adrenalina hace desaparecer rápidamente el cansancio muscular y aumenta la coagulación de la sangre. Esas son las principales modificaciones que pueden observarse durante una gran excitación asociada a estados de hambre, de dolor y de emoción fuertes. Todas esas modificaciones tienen por base la secreción interna de las glándulas suprarrenales y, como ya hemos dicho, muestran una dependencia interna y un encadenamiento entre sí, y, en conjunto, señalan de manera inequívoca su significado adaptativo racional.

En su estudio, W. Cannon va mostrando paso a paso el papel de la elevada tasa de azúcar sanguíneo como fuente de la energía muscular; el papel de la elevada tasa de adrenalina en la sangre como antídoto contra el cansancio muscular; el papel de la modificación del aporte sanguíneo a los órganos bajo influencia de la adrenalina como circunstancia que favorece un mayor esfuerzo muscular; el papel parecido de las modificaciones de las funciones de la respiración; el papel racional de una coagulación acelerada que previene la pérdida de sangre.

Cannon acierta al ver la clave de la explicación del significado biológico de todos esos fenómenos en la idea antigua, vuelta a enunciar últimamente por McDougall, de que existe una relación recíproca entre el instinto de huida y la emoción de miedo, y entre el instinto de lucha y la emoción de rabia. En condiciones naturales, las emociones de miedo y de cólera pueden ir seguidas de un aumento de la actividad del organismo (por ejemplo huida o combate), que requiera un esfuerzo prolongado e intenso de un importante grupo de músculos. Por eso, parece muy probable que la secreción elevada de adrenalina como resultado de la influencia refleja del dolor o de una emoción fuerte pueda desempeñar el papel de factor dinamógeno en la ejecución del trabajo muscular. Si, como estableció experimentalmente Cannon, es cierto que el trabajo muscular se realiza principalmente a expensas de la energía del azúcar circulante, es indispensable admitir que el aumento de la tasa de azúcar sanguíneo que acompaña a las emociones fuertes y al dolor refuerza considerablemente la aptitud de los músculos para un trabajo de larga duración.

Investigaciones posteriores han mostrado que la adrenalina, que entra libremente en la sangre, ejerce una apreciable influencia en el rápido restablecimiento de los músculos cansados, privados de su excitabilidad primitiva y de la posibilidad de reaccionar rápidamente, como los músculos relajados, y por lo tanto refuerza la influencia del sistema nervioso sobre los músculos, favoreciendo su trabajo máximo. Aparentemente, el objetivo del aporte sanguíneo y la modificación de la respiración es el mismo; la urgente necesidad de atacar o de huir requiere un

abundante abastecimiento de oxígeno a los músculos que realizan un trabajo, así como una rápida eliminación del cuerpo del ácido carbónico elaborado. Por último, también el carácter racional de una coagulación acelerada de la sangre puede considerarse manifiestamente un proceso útil para el organismo.

Generalizando esos datos, Cannon propone considerar todas las reacciones del organismo provocadas por una irritación dolorosa y por una excitación emocional como reacciones instintivas de defensa que aparecen de manera natural. Esas reacciones pueden ser interpretadas, sin temor a equivocarse, como la preparación para una gran tensión que puede ser requerida al organismo. «Así –dice Cannon–, desde ese punto de vista general, los cambios corporales que acompañan a estados emocionales fuertes pueden servir para preparar al organismo ante una lucha inminente y ante posibles lesiones; y condicionan de una manera natural las reacciones que el dolor puede provocar por sí mismo».

Si quisiéramos resumir el significado general de los hechos descubiertos por Cannon, deberíamos aceptar que éste describe la acción dinamógena de una excitación emocional como un elemento fundamental. Aquí, Cannon le va a la zaga a Ch. Sherrington, quien, más enérgicamente que nadie, señaló ese aspecto de los procesos emocionales. «Las emociones –dice– nos dominan desde el principio de la vida y la intensidad creciente de la emoción se vuelve un estímulo imperioso para la ejecución de un movimiento intenso. Cada modificación corporal que aparece en los óiganos internos –interrupción de los procesos digestivos (de manera que se libera una reserva de energía que puede ser utilizada por otros órganos), circulación de la sangre de los órganos internos, cuya actividad está disminuida, hacia los órganos que intervienen directamente en el esfuerzo muscular (pulmones, corazón, sistema nervioso central), aumento de las contracciones cardiacas, rápida eliminación del cansancio muscular, movilización de importantes reservas de azúcar, que contienen energía–, cada una de esas modificaciones internas, sirve para fortalecer al organismo durante el enorme gasto de energía provocado por el miedo, el dolor o la furia» (cfr. R. Creed y otros, 1935).

Desde esta óptica es muy importante tener en cuenta que en un periodo de gran excitación se suele sentir una fuerza colosal. Ese sentimiento aparece de repente y lleva al individuo al más alto nivel de actividad. En el momento en que aparecen emociones muy fuertes, la excitación y el sentimiento de fuerza se fusionan liberando la energía almacenada, e ignorada hasta ese momento, y haciendo cobrar consciencia de sensaciones inolvidables de una posible victoria.

Antes de pasar al análisis teórico y a la evaluación de esas tesis, en apariencia establecidas de manera indiscutible, no podemos eludir el problema fundamental de nuestro estudio –presente en cada una de nuestras reflexiones–, es decir, la teoría de las pasiones de Spinoza. Lo único que,

tras un examen superficial, podría hacer creer que nos hemos apartado de la solución del problema que nos ocupa es el camino inusual y singular que hemos elegido para nuestro estudio, y que se deriva necesariamente de la naturaleza de dicho problema. Es inevitable que el estudio de la teoría de las pasiones de Spinoza a la luz de la neuropsicología contemporánea sea, en lo esencial y en la misma medida, un reexamen del estado actual del problema de la naturaleza de las emociones a la luz de la teoría de las pasiones de Spinoza; de manera que estaría plenamente justificado que estas últimas palabras fueran el título de nuestro estudio.

Por ese motivo no podemos desaprovechar esta primera situación *de facto*, heredada de la primera investigación experimental sobre las emociones, para articularla con la idea correspondiente de Spinoza, y que constituye el punto de partida de su teoría de las pasiones. Si se recuerda la definición de los afectos, citada anteriormente, que aparece en la *Ética*, es inevitable ver que la prueba experimental de esta influencia dinamógena de las emociones, que lleva al individuo a un mayor nivel de actividad, constituye, por otro lado, la prueba empírica de la idea de Spinoza; idea que entiende por afectos los estados corporales que aumentan o disminuyen la capacidad del cuerpo para la acción, la favorecen o la limitan, así como las ideas que uno tiene de esos estados.

Sin embargo, antes hemos mencionado que precisamente esta definición de Spinoza es la que, según Lange, puede acercar la teoría de las pasiones spinoziana a la teoría organicista de las emociones. Por lo que no resulta difícil concluir que la confirmación empírica de las ideas de Spinoza sería también una prueba experimental a favor de la teoría James- Lange. Así es como se interpretaron esas investigaciones en un principio. Y, efectivamente, tras un examen superficial, puede parecer que esta teoría encuentra en las investigaciones experimentales de Cannon su plena justificación y alcanza su mayor éxito. Las importantes modificaciones orgánicas que Lange y James propusieron como fuente de los procesos emocionales, apoyándose en la observación cotidiana, en el análisis introspectivo y en construcciones puramente especulativas, no sólo resultaron ser un hecho completamente real, sino que actualmente nos parecen mucho más profundas, más globalizadoras, más importantes –en cuanto al cambio general de la vitalidad–, más radicales y fundamentales de lo que el pensamiento más audaz de los fundadores de esta doctrina podía suponer.

Pero ahora, si queremos permanecer fieles al espíritu de la investigación crítica que orienta constantemente nuestro pensamiento, debemos plantearnos la pregunta siguiente: ¿no volvemos a caer en la ilusión histórica que confina en un círculo vicioso la famosa paradoja de la naturaleza orgánica de las emociones?; y al afirmar su triunfo supremo, que comparte con la victoria del pensamiento spinoziano, ¿acaso no tomamos el error por la verdad?

Capítulo 3

Al examinar más atentamente el hecho que acabamos de describir advertimos enseguida que, a la par de una confirmación aparente de la teoría organicista de las emociones, contiene conclusiones que no hablan manifiestamente en su favor. Para descubrirlas debemos pasar de un examen absoluto de ese fenómeno a un examen relativo. En sí, ese hecho deja totalmente fuera de duda la tesis de que las emociones fuertes, como el miedo o la rabia, se acompañan de profundas modificaciones orgánicas. Pero, en realidad, el fondo de la cuestión no reside en la existencia de dicha tesis. La probabilidad de que ésta haya podido despertar en cualquiera serias dudas, incluso antes de los experimentos de Cannon, es mínima. Sus experimentos revelaron el mecanismo fisiológico, la estructura y el significado biológico de esas reacciones orgánicas. Pero es poco probable que añadieran siquiera un ápice de autenticidad al hecho mismo de la existencia de dichas modificaciones.

Por consiguiente, el fondo de la cuestión no reside en la existencia en sí de modificaciones durante las emociones sino, por un lado, en la relación existente entre esas modificaciones corporales y el contenido psíquico y la estructura de las emociones y, por el otro, en su significado funcional. Incluso la teoría clásica de las emociones, contra la que se alzaron Lange y James, consideraba la manifestación corporal de las emociones como parte integrante de cualquier proceso emocional. La nueva teoría empezó a considerar esas reacciones como la fuente de las emociones. Como se sabe, el carácter paradójico de la nueva teoría con relación a la clásica consistía en que ésta proponía como causa de las emociones lo que con anterioridad se consideraba su consecuencia. Esto no sólo lo comprendieron perfectamente los propios autores de la nueva teoría, sino que lo colocaron en el centro de su construcción como idea principal y dominante.

C. G. Lange, al definir el problema fundamental, reconocía con toda claridad que él plantea la cuestión totalmente del revés. El resultado de sus investigaciones le lleva a la cuestión que nosotros habíamos señalado como punto central que separa la teoría clásica y la teoría organicista de las emociones. «En este momento –dice– nos encontramos ante el problema esencial desde el punto de vista psicológico: de qué naturaleza es la relación que une las emociones con sus expresiones físicas. Hasta ahora siempre he utilizado expresiones como éstas: "Los fenómenos fisiológicos provocados por la emoción o los fenómenos fisiológicos que acompañan a la emoción"» (1896). Sin embargo, la cuestión de la relación entre la emoción como tal y los fenómenos fisiológicos concomitantes nunca ha sido planteada con suficiente claridad.

«Es curioso –dice Lange– que esa relación nunca haya sido precisada de alguna manera, pero, por mi parte, no conozco ningún estudio cuyo objetivo sea aclarar su naturaleza particular. Sea lo que fuere, se puede decir que la psicología científica comparte las ideas corrientes y admite que las emociones provocan y determinan sus expresiones físicas; pero no se pregunta qué son en sí mismas para disponer del cuerpo con tal poder» (*ibid*.). Lange critica la teoría clásica de las emociones que afirma: «las emociones son entidades, sustancias, fuerzas, demonios que se apoderan del hombre y determinan en él manifestaciones físicas y mentales» (*ibid*.). Lange expresa en dos puntos fundamentales la inconsistencia de la teoría tradicional de las emociones: «un acontecimiento seguido de emoción determina de entrada, y de manera inmediata, un efecto puramente psíquico... Todavía se admite que la emoción verdadera, la verdadera alegría, la verdadera tristeza, es lo que acontece en el alma, mientras que las expresiones físicas son epifenómenos, siempre presentes, es cierto, pero que no tienen nada de esencial entre sí» (*ibid*.). La teoría tradicional le parece tan superficial como las hipótesis metafísicas en general que, haciendo caso omiso de las experiencias, atribuyen a los procesos psíquicos cualquier tipo de propiedades y fuerzas, y, precisamente, estos últimos siempre les devuelven los favores pedidos. ¿El miedo psíquico puede explicar porqué se palidece, se tiembla, etc.? Poco importa si no se comprende. Se puede creer una explicación incluso sin comprenderla. En efecto, nos hemos acostumbrado a tranquilizamos de esta manera.

Para Lange, el segundo punto de ataque contra esta teoría es emitir la tesis siguiente: «el sentimiento no podría existir sin sus atributos físicos. Suprimid en el miedo los síntomas físicos, devolved la calma al pulso agitado, a la mirada su firmeza, a la tez su color normal, a los movimientos su rapidez y seguridad, a la lengua su actividad, al pensamiento su claridad, y ¿qué quedará del miedo?» (*ibid*.). Esa es la razón por la que a James sólo le queda admitir que las manifestaciones corporales de las emociones pueden realizarse de manera puramente física y que la hipótesis psíquica es superflua.

En la formulación positiva de su propia teoría, Lange intenta reducir todas las modificaciones fisiológicas que acompañan a las emociones a una única fuente común y, por lo tanto, establecer una relación de reciprocidad entre esos fenómenos. De esta manera simplifica al máximo el conjunto de la relación y facilita también su concepción fisiológica, cosa que sería difícil si debiéramos admitir un origen inicial directo para cada uno de esos fenómenos. La fuente común que une todas las modificaciones fisiológicas, Lange la ve en las modificaciones funcionales generales del sistema vasomotor.

En la formulación clásica de su idea fundamental, Lange da preponderancia a la reacción vasomotriz como fuente y base esencial de todo el proceso emocional. Al respecto, dice: «Es al sistema vasomotor al que debemos toda la parte emocional de nuestra vida psíquica, nuestras alegrías y penas, nuestros ratos de bienestar y de malestar. Si las sensaciones que nos aportan nuestros nervios no fueran capaces de suscitar su actividad, iríamos por la vida insensibles e impasibles; todas las impresiones del mundo externo enriquecerían nuestra experiencia, aumentarían nuestra ciencia, pero sin suscitar jamás nuestra alegría o nuestra cólera, sin sumirnos en la tristeza o el temor» (*ibid*.). Desde esta perspectiva, Lange ve el verdadero problema científico de esta serie de fenómenos en la definición exacta de la reacción emocional del sistema vasomotor a diferentes tipos de influencias.

Después de lo que acabamos de exponer, es difícil que pueda surgir cualquier duda acerca de que el centro de la teoría en torno al cual se desarrolla todo el sistema no es en sí la existencia de reacciones fisiológicas en el momento de una manifestación emocional, sino la relación de esas reacciones con el proceso emocional como tal. Asimismo, la teoría de James también va a parar al mismo resultado. El propio James formula esto en un pasaje clásico que nos permitiremos recordar: «Habitualmente se cree que, en las formas groseras de la emoción, la impresión psíquica resultante de la percepción de un objeto determinado nos provoca un estado mental llamado emoción, y que esta última implica una cierta manifestación corporal. Por el contrario, según mi teoría, la excitación corporal sigue directamente a la percepción debido a que la provoca, y la consciencia que tenemos de esta excitación en el momento en que acontece constituye, precisamente, la emoción. Habitualmente se expresa de la manera siguiente: hemos perdido nuestra fortuna –nos afligimos y lloramos; nos encontrarnos un oso –nos asustamos y huimos; un enemigo nos ofende encolerizado –nos enfurecemos y le golpeamos. Conforme a la hipótesis que yo defiendo, el orden de esos acontecimientos debe ser algo distinto, es decir, que al primer estado mental no sucede inmediatamente el segundo; entre ambos debe haber manifestaciones corporales; por eso, lo más racional es expresarse como sigue: nos sentimos afligidos porque lloramos; nos enfurece-

mos porque golpeamos al otro; si tenemos miedo es porque temblamos; no debemos decir: lloramos, golpeamos, temblamos porque nos sentimos afligidos, enfurecidos o asustados. Si las manifestaciones corporales no sucedieran inmediatamente a la percepción, esta última sería, por su forma, un acto puramente cognitivo, pálido, carente de colorido y de "calor" emocional. En este caso, podríamos sufrir una ofensa y considerar justo devolver el golpe, pero sin experimentar por ello miedo o indignación» (1902).

Como se ve, tampoco para James se trata de añadir a la descripción tradicional del proceso emocional algún elemento esencial, sino únicamente de cambiar la sucesión de dichos elementos, de establecer la verdadera relación entre ellos, de proponer en cuanto fuente y causa de la emoción lo que con anterioridad se consideraba su consecuencia y su resultado. La diferencia esencial entre James y Lange se reduce únicamente a dos elementos, secundarios desde el punto de vista que nos interesa. En primer lugar Lange basa el cambio de la relación tradicional entre la emoción y sus expresiones corporales en tendencias materialistas, mientras que James ve claramente que en esta teoría no hay ni más ni menos materialismo que en cualquier opinión según la cual nuestras emociones están condicionadas por los procesos nerviosos, aunque su exposición contenga una objeción latente contra los psicólogos platonizantes que creen que los fenómenos psicológicos están asociados a algo extremadamente despreciable. Pero James comprende que con su teoría puede conciliarse incluso la psicología platónica, es decir, una psicología lógicamente idealista. El segundo elemento de diferencia se encuentra en el propio mecanismo fisiológico de las reacciones emocionales. Si para Lange la modificación del sistema vasomotor adquiere en ese mecanismo un significado excepcional, James pone en primer lugar la modificación funcional de los órganos internos y de los músculos del esqueleto. Por lo demás, ambas teorías se parecen como dos gotas de agua.

Así, vemos que, para resolver la cuestión de saber si los hechos descubiertos por Cannon hablan a favor o en contra de la teoría organicista de las emociones, no podemos limitarnos al examen de esos hechos en sí, en su significado absoluto, sino que, en primer lugar, nos vemos obligados a examinar su relación con la naturaleza de los procesos emocionales y preguntar qué dicen esos hechos a propósito de la relación de causa y efecto que James y Lange proponen de común acuerdo, poniéndola de relieve respecto a toda su teoría. Por consiguiente, la cuestión debe plantearse como sigue: ¿esos hechos confirman la tesis de que las modificaciones orgánicas deben considerarse la causa directa, la fuente y la propia esencia del proceso emocional, sin las cuales la emoción deja de ser lo que es, o bien hablan a favor de la opinión contraria, que tiende a ver en las modificaciones corporales la consecuencia más o

menos directa de los procesos psíquicos en los que se basan las emociones, simples fenómenos accesorios, para hablar como Lange, aunque presentes de manera constante, pero por sí mismos carentes de importancia? En otras palabras, de una manera precisa y sucinta, la cuestión puede traducirse de la siguiente manera: ¿debemos aceptar, a la luz de esos hechos, que las modificaciones orgánicas que aparecen durante las emociones constituyen el fenómeno principal, fundamental, y que su reflejo en la consciencia sea únicamente un epifenómeno o, a la inversa, debemos admitir que el hecho de experimentar emociones de manera consciente representa el fenómeno fundamental y principal, y que las modificaciones corporales que lo acompañan sean únicamente un epifenómeno? Ahí precisamente se halla el fondo del debate, lo esencial de toda la controversia entre las dos teorías de las emociones. Pasemos a la solución de la cuestión planteada.

Basta plantear la cuestión de esta manera para que empecemos de inmediato a ver lo siguiente: en las investigaciones experimentales de Cannon se encuentran bastantes elementos molestos para la teoría organicista, cosa que es capaz de menoscabar considerablemente el triunfo de esta doctrina, triunfo que muchos vieron a la luz de los nuevos datos factuales. El aspecto negativo aparece de manera particularmente clara en dos conclusiones fundamentales que pueden deducirse de esas investigaciones. Primera conclusión: por profundas e importantes que sean en el plano biológico las modificaciones orgánicas, por consecuentes que sean las conmociones orgánicas que disimulan, se parecen asombrosamente en las emociones más distintas e incluso más contrarias desde el punto de vista de la vivencia.

La elucidación de esta tesis, primordial para la cuestión que nos interesa, ha sido favorecida tanto por una definición más exacta del mecanismo fisiológico de dichas reacciones, encubierto por los procesos de secreción interna, como por su riguroso y sistemático estudio en las condiciones de experimentación. Ya con anterioridad, las investigaciones de Cannon habían establecido que los fenómenos viscerales que acompañan al miedo y a la rabia se manifiestan con el concurso de neuronas del sistema simpático. Hay que recordar que esas neuronas sirven principalmente a las reacciones difusas, y no a las estrictamente limitadas. Aunque se trate de dos emociones totalmente distintas (miedo y rabia), los fenómenos conocidos de la fisiología hablan a favor de que las modificaciones viscerales concomitantes no difieren tan claramente en uno y otro caso. Y, además, existen datos que muestran de manera convincente por qué las modificaciones viscerales que aparecen con el miedo y la rabia no tienen por qué ser distintas sino, por el contrario, parecidas. Como ya se ha indicado, esas emociones acompañan la preparación del organismo para la acción y, por el mismo motivo que las condiciones que las provocan, conducen a la huida o a la resistencia

(cada una exige, quizá, una tensión extrema); en cada una de esas reacciones, las necesidades del organismo son las mismas. El mecanismo del subsistema simpático entra asimismo en funcionamiento, total o parcialmente, en las emociones moderadas, por ejemplo en la alegría, la tristeza o la repugnancia, cuando éstas se manifiestan de manera suficientemente intensa.

Así, vemos que no es tanto la naturaleza psicológica de la emoción, como la intensidad de su manifestación y desarrollo, lo que determina en primer lugar las profundas manifestaciones corporales, las cuales son provocadas de manera preferente por el elevado grado de excitación del sistema nervioso central, excitación que influye en el umbral de excitabilidad del sistema simpático y altera las funciones de todos los órganos inervados por dicho sistema. Por consiguiente, las modificaciones orgánicas se nos aparecen no como procesos estrictamente modificados que siguen la naturaleza psicológica de las emociones, sino más bien como una reacción típica, intensa y estandarizada, que se produce de manera uniforme durante las emociones más diversas.

W. Cannon, muy acertadamente, extrae de ello una conclusión abrumadora para la tesis fundamental de la teoría James-Lange: «Si las diferentes emociones fuertes pueden manifestarse así en la actividad difusa de una sola rama del sistema autónomo, rama que acelera el trabajo del corazón, frena los movimientos del estómago y los intestinos, provoca la constricción de los vasos sanguíneos, eriza el pelo, genera la liberación de azúcar y la secreción de adrenalina, entonces se puede considerar que las condiciones corporales que, como han supuesto los psicólogos, pueden permitir diferenciar ciertas emociones, no son válidas para ese objetivo, y hay que buscar dichas condiciones en cualquier sitio menos en los órganos internos... Nosotros, a diferencia de James, no vamos a afirmar: «estamos afligidos porque lloramos», sino que lloramos de pena o de alegría, o debido a una gran cólera o a un sentimiento de ternura; cuando existe uno de esos diferentes estados emocionales, los impulsos nerviosos se dirigen por las vías simpáticas hacia los distintos órganos internos, comprendidas las glándulas lacrimales. Durante el miedo, la cólera o la alegría desmesurada, por ejemplo, las reacciones que se producen en los órganos internos parecen demasiado uniformes como para proporcionar un medio apropiado de distinguir esos estados que, al menos en el hombre, son influidos por diversas tonalidades subjetivas. Por esta razón, me inclino a pensar que las modificaciones viscerales comunican simplemente al complejo emocional una sensación más o menos vaga, pero, sin embargo, persistente, de esas perturbaciones de los órganos, que habitualmente no alcanzan nuestra consciencia» (1927).

Ya en estas palabras está contenida, a decir verdad, una condena definitiva de esta teoría que veía la solución de la cuestión de la natura-

leza de las emociones en la percepción consciente de reacciones multiformes, finamente diferenciadas según el tipo de proceso emocional de las reacciones. El propio Cannon modifica de manera perfectamente inequívoca la tesis fundamental de James, de manera que la relación principal entre las reacciones orgánicas y el proceso emocional en modo alguno puede comprenderse como una relación de causa y efecto. En lugar de la tesis que se ha vuelto clásica –estamos afligidos porque lloramos–, Cannon enuncia: lloramos o de tristeza o de alegría, o debido a una gran cólera o a un sentimiento de ternura. Dejando de lado, por el momento, la cuestión del golpe que esta fórmula asesta a la teoría tradicional de las emociones, es inevitable ver que en el fondo nos lleva de nuevo a la idea tan discutida por Lange y James, precisamente, de la dependencia de las manifestaciones corporales con relación al proceso emocional como tal.

Como sabemos, en su hipótesis, C. G. Lange insiste en que las manifestaciones físicas directas que acompañan a la emoción constituyen modificaciones de las funciones del aparato vasomotor, diferentes para cada emoción. Éste también estableció el esquema de las modificaciones orgánicas para siete emociones: la decepción, la pena, el miedo, la confusión, la impaciencia, la alegría y la cólera. James suponía que su teoría conducía a una reorganización radical de todo el problema de la clasificación de las emociones. Hasta ese momento, la cuestión era saber a qué tipo o a qué especie pertenecía una emoción determinada, pero ahora se trata de elucidar la causa de las emociones, se trata de decir qué modificaciones provoca necesariamente en nosotros un determinado objeto, y por qué nos provoca precisamente esas modificaciones y no otras. De esta manera, pasamos de un análisis superficial de las emociones a una investigación más profunda, de orden superior. Clasificación y descripción son los grados inferiores del desarrollo de una ciencia, y pasan a segundo plano desde el momento en que entra en escena la cuestión del nexo de causalidad en un determinado ámbito de la investigación.

Una vez que hemos demostrado que la causa de las emociones está constituida por innumerables actos reflejos que aparecen por influencia de objetos externos, y que alcanzan de manera inmediata nuestra consciencia, se comprende de inmediato por qué pueden existir infinidad de emociones y por qué en ciertos individuos los elementos que las constituyen y los motivos que las suscitan pueden variar infinitamente. El hecho es que en un acto reflejo no hay nada inmutable ni absoluto, que son posibles acciones reflejas muy distintas, y que esas acciones, como sabemos, varían infinitamente.

En resumen, cualquier clasificación de las emociones puede considerarse verdadera y natural si responde a la meta asignada, y las cuestiones relativas a la expresión auténtica o típica de la cólera o del miedo

no tienen ningún significado objetivo. En lugar de resolver ese tipo de cuestiones, debemos ocuparnos de elucidar cómo ha podido tener lugar una u otra expresión de miedo o de cólera; cosa que, por un lado, constituye el problema de la mecánica fisiológica, y, por el otro, el de la historia del psiquismo humano, es decir, un problema que, como todos los problemas científicos, es en el fondo resoluble, aunque quizá su solución sea difícil de hallar.

Hablaremos más adelante de lo que la historia del psiquismo humano dice a propósito de la teoría considerada. En cuanto a la mecánica fisiológica, a la que recurre James, es posible que haya dicho la última palabra al respecto, y lo que dice no sólo no defiende la hipótesis de James, sino que la contradice totalmente. Mientras que Lange pretende que la diferencia entre las emociones debe buscarse en la diferencia de las reacciones vasomotrices, y James considera que el punto de vista que él propone explicaría la sorprendente diversidad de las emociones, la mecánica fisiológica establece el hecho irrefutable de que las modificaciones orgánicas que aparecen durante las emociones lo hacen como una reacción estandarizada, uniforme para las emociones más distintas, parecida a los reflejos innatos de orden inferior, a los que, por ejemplo, pertenece el reflejo de estornudo. «Los hechos que cito, pero también las observaciones de Sherrington –dice en resumen Cannon–, permiten pensar que los órganos internos desempeñan en el complejo emocional un papel insignificante, sobre todo cuando se trata de determinar la naturaleza de las emociones» (1927). Los experimentos que muestran la uniformidad de las reacciones viscerales indican el insignificante papel de los factores viscerales como origen de las diferencias que aparecen en los estados emocionales.

F. Bard, al evaluar ese hecho para confirmar o negar la teoría, piensa que es un poderoso argumento en contra de la afirmación de Lange, pero que pierde fuerza cuando se lo aplica a la formulación más tardía que, diez años después de su primera publicación, James hizo de sus tesis fundamentales. En la exposición posterior de su opinión, James ya no insiste con la misma claridad de antes en la posibilidad de distinguir las emociones tomando como base las diferencias en las modificaciones corporales. Sin embargo, y también con relación a la formulación más tardía, el argumento crítico estriba en el hecho de que, incluso ahí, James subraya la importancia de los factores viscerales, que proclama causa esencial de todo estado afectivo en una reacción emocional íntegra. En respuesta al reproche de que la risa provocada por las cosquillas y el temblor provocado por el frío suscitan percepciones corporales puramente locales y no verdaderas emociones de alegría o de miedo, decía que, en esas circunstancias, la reproducción de las reacciones emocionales no era completa. Faltan los factores viscerales, difícilmente localizables y, no obstante, al parecer, los más importantes de todos. Cuando éstos se

unen como consecuencia de una causa interna, nos hallamos ante una emoción, momento en que el sujeto es embargado por un pavor patológico o sin objeto, o experimenta pena o cólera. Así, también con respecto a la formulación más tardía de la teoría de James, como se ve, este argumento negativo conserva en el fondo toda su fuerza.

En la misma medida, a nuestro entender, la capacidad de convicción de esas consideraciones mantiene su solidez, incluso después de los comentarios, con cuya ayuda numerosos adeptos de la teoría de James pretenden proteger su doctrina de la fuerza destructiva de ese argumento. Así, J. Angell admite la posibilidad de la presencia de una importante base estereotipada de modificaciones viscerales esencialmente idénticas en toda emoción, pero piensa que los indicios diferenciales pueden encontrarse en los trastornos extraviscerales, en particular, en las diferencias de tono de la musculatura del esqueleto (en W. B. Cannon, 1927). R. Perry, también, distingue estructuras propioceptivas, así como el aspecto motor de la expresión emocional, en el que pueden hallarse elementos que difieran entre sí en la expresión de diversos estados afectivos.

El sentido de los comentarios es completamente claro: intentan sacrificar el contenido afectivo y concreto de la teoría para salvar su núcleo ideológico y teórico. Que a la luz de la fisiología reciente carezcan de fundamento los mecanismos concretos de las reacciones emocionales que indica Lange (importancia unificadora central de las modificaciones funcionales del sistema vasomotor) y los que James tenía presentes (reacciones viscerales), no impide que el significado de principio de la teoría pueda conservarse plenamente si se admite que hay que buscar esos mecanismos entre los procesos extraviscerales, en particular, entre los procesos motores y propioceptivos. En este caso, la teoría necesitaría correctivos de naturaleza factual, quizá incluso una revisión radical de toda la parte fisiológica; sin embargo, la tesis psico fisiológica fundamental en la que se basa podría conservarse.

Se tiene que tener en cuenta indefectiblemente esas consideraciones; éstas proporcionan únicamente la mitad de las posiciones en las que se parapetó la teoría organicista, motivo por el cual más adelante tendremos que examinar datos relativos a la posibilidad de conservar la teoría de James sobre otra base real. Por el momento, limitémonos a indicar que ese aspecto real de la teoría está irremediablemente comprometido, incluso a los ojos de los adeptos intransigentes de la teoría James-Lange. Como Cannon señala acertadamente en su teoría, Lange no asigna ningún lugar a un posible nuevo origen de los procesos emocionales, y James atribuye a este origen un papel menor con relación a la participación principal de los elementos viscerales y orgánicos de las modificaciones corporales en el fenómeno del origen de las emociones. Añadamos únicamente a esas consideraciones el hecho de que los datos

de la experiencia cotidiana, de los que se sirven principalmente James y Lange, invocando la presencia en la vivencia de las emociones de componentes resultantes de la percepción de modificaciones orgánicas, ponen de manifiesto también principalmente los componentes viscerales y orgánicos, y no extraviscerales –en particular, motores.

Pero pospongamos un juicio definitivo hasta haber examinado toda la polémica desencadenada entre críticos y defensores de la teoría organicista. Por el momento, añadamos únicamente que a pesar de su uniformidad y del carácter estándar de la reacción estereotipada, tal como se ha descrito antes, observamos ineludiblemente en su desarrollo ciertas variaciones. Así, no se puede negar que, durante los diferentes estados emocionales, tenemos diferentes modificaciones en los vasos sanguíneos (palidez o rubor del rostro). Sin embargo, como señala Cannon, incluso esas modificaciones son poco relevantes desde el punto de vista que nos interesa: el del desarrollo uniforme de la reacción orgánica. El sistema simpático, dice Cannon, entra en acción como un todo; también puede haber variaciones insignificantes, por ejemplo la presencia o ausencia de sudor, pero en líneas generales la integración de las reacciones mantiene siempre un aspecto característico.

Ahora podemos pasar a la segunda conclusión, relacionada con la primera pero todavía más abrumadora para la teoría James-Lange. La conclusión se desprende directamente de esas primeras investigaciones de Cannon, de las que nosotros hemos extraído nuestro primer argumento crítico. Su sustancia consiste en que esa reacción orgánica estereotipada y uniforme que, como hemos dicho, no permite distinguir los estados afectivos más opuestos, dada su naturaleza psicológica, se observa exactamente bajo el mismo aspecto, incluso en ciertos estados que no tienen nada en común con una excitación emocional. Por consiguiente, ésta no contiene nada característico, no sólo para ciertos estados emocionales en particular, sino tampoco para los estados emocionales en general, y aparece más bien como el resultado del elevado grado de excitabilidad del sistema nervioso central, cualesquiera que sean las causas de las que depende dicha excitabilidad y cualesquiera que sean las circunstancias en las que ha aparecido. Es inevitable ver que esta nueva consideración paraliza definitivamente el intento de Angell de admitir una base orgánica estereotipada idéntica para todas las reacciones emocionales en general, base sobre la que se superponen componentes extraviscerales específicos de cada emoción.

Las investigaciones, con el carácter inexorable de la lógica de los hechos, muestran que la base orgánica general y uniforme no contiene en sí nada específico del estado emocional como tal, y que es absolutamente idéntica a muchos otros estados de incontestable naturaleza no afectiva; por consiguiente, ésta puede caracterizar una reacción emocional no por lo que en ésta hay de diferente y particular, haciéndola lo

que es, sino solamente por lo que ésta tiene en común con los otros estados no emocionales.

Ya las primeras investigaciones de Cannon habían establecido que una reacción estereotipada del subsistema simpático se observa no sólo en caso de miedo o de rabia, sino también en estados como el dolor o la asfixia. Los fenómenos provocados por la asfixia se parecen a los provocados por una irritación dolorosa o por una fuerte excitación emocional. Las investigaciones posteriores han confirmado enteramente esta observación y han mostrado que la misma reacción se produce durante un fuerte resfriado, la fiebre, la hipoglucemia, la asfixia y un trabajo muscular intenso (por ejemplo durante una carrera). En todos los estados mencionados, el sistema simpático se activa completamente al igual que durante estados emocionales fuertes. Según Cannon, ello se produce con motivo de toda excitación fuerte y en cualquier circunstancia.

Como lo advierten al mismo tiempo Bard y Cannon (en W. B. Cannon, 1927) ese fenómeno se contradice absolutamente con las tesis fundamentales de James. Si recordamos que según James la sensación, en las formas groseras de la emoción, es resultado de sus manifestaciones corporales, y también que James veía una prueba suplementaria a favor de su teoría en el hecho de que al exteriorizar cualquier emoción debemos experimentar también la propia emoción; y si, por último, recordamos las objeciones de James, debemos experimentar, durante todos los estados emocionales enumerados anteriormente, y en los que se observa una reacción típica del sistema simpático, una fuerte excitación emocional. Lo importante aquí es que nos hallamos ante el conjunto de manifestaciones corporales tal como se las encuentra durante el miedo y la rabia, ante esos factores viscerales, a cuya ausencia James atribuía la causa de que las cosquillas provocaran la risa, pero no la alegría, y de que el frío provocara el temblor, pero no el miedo. Aquí, finalmente, se cumple por completo la exigencia formulada por el propio James y que se desprende de su teoría, es decir, que existen manifestaciones corporales que corresponden a un fuerte estado emocional, pero que no aparece resultado, consecuencia ni emoción propiamente dicha, como, según James, deberíamos esperarnos.

F. Bard dice que la observación de James (ya citada) sobre la risa causada por las cosquillas y el temblor causado por el frío es refutada completamente por el hecho de que el temblor causado por el frío se produce con las mismas modificaciones viscerales que las que se observan durante un miedo real. En ese estado no emocional y en otros (por ejemplo cuando se corre), la reacción completa, comprendidas las, modificaciones viscerales, es la misma que durante el miedo y, sin embargo, se observa una ausencia importante de la emoción que, según James, cabría esperar. También, a modo de balance fundamental de esas investigaciones, Cannon constata lo mismo. «Si –dice– las emociones

nacen de los impulsos aferentes provenientes de los órganos internos, deberíamos esperar no sólo que el miedo y la rabia se experimentaran de manera parecida, sino que un gran catarro, la hipoglucemia, la asfixia y la fiebre se sintieran exactamente de la misma manera. Cosa que no ocurre en la realidad» (en W. B. Cannon, 1927). Vemos que la teoría James-Lange no resiste la crítica de los hechos al primer intento de someterla a un estudio experimental. Aparece como una idea que no está de acuerdo con su objeto y que, por consiguiente, conforme al axioma fundamental de Spinoza, debe ser reconocida más como un error que como la verdad.

Capítulo 4

Tenemos todo un capítulo para acabar la primera parte del estudio que hemos comenzado y cuyo objetivo es verificar en qué medida la idea de James y de Lange, en la que suele verse la viva continuación de la teoría de las pasiones de Spinoza, concuerda con su objeto. Por consiguiente, debemos continuar todavía el análisis crítico de la teoría desde el punto de vista de su coherencia factual. Pero, al acabar este análisis, podemos recurrir directamente a los experimentos críticos definitivos y a los datos de la psicología patológica de la vida emocional, después de haber agrupado alrededor de esos hechos experimentales y clínicos (éstos proyectan un poco de luz al problema que nos ocupa) todas las consideraciones críticas complementarias y auxiliares que figuran en esta viva polémica, que al parecer es la última página, e incluso el epilogo, de la historia de una famosa y paradójica teoría.

Como sabemos, Lange y James veían una prueba fundamental a favor de su teoría no tanto en el hecho de que los estados emocionales se acompañan de modificaciones fisiológicas (la teoría clásica no lo ignoraba) como en el de que la emoción misma no puede existir sin modificaciones fisiológicas. Éstos llegaban a la conclusión de que la emoción es el resultado directo de lo que anteriormente se tomaba por sus manifestaciones corporales. La verificación factual de esta tesis no era accesible a los autores de dicha teoría. Éstos sólo podían realizar mentalmente los experimentos requeridos y anticipar teóricamente los resultados de las investigaciones clínicas de los casos que habrían sido útiles para confirmar o desmentir su teoría. Ya hemos citado la famosa tesis de Lange: «Haced desaparecer en un hombre asustado todos los síntomas físicos del miedo... ¿qué quedará entonces de su miedo?»

(1896). También a él pertenece la fórmula según la cual el sentimiento no puede existir sin manifestaciones físicas.

James expresa lo mismo de forma aún más radical: «Ahora, quiero abordar la exposición del punto más importante de mi teoría: si nos representamos una emoción fuerte e intentamos sustraer de ese estado de nuestra consciencia, una tras otra, todas las sensaciones de los síntomas físicos relacionados con dicho estado, al final no quedará nada de la emoción en cuestión, ningún "material psíquico" que pudiera constituir dicha emoción. De ello resultará el estado frío e indiferente de una mera percepción intelectual. No puedo representarme en absoluto qué tipo de emoción de miedo quedará en nuestra consciencia si se eliminan las sensaciones asociadas al aumento de las palpitaciones cardiacas, a una respiración corta, al temblor de los labios, a la debilidad de los miembros, a la "carne de gallina" y al estremecimiento de las entrañas. ¿Alguien es capaz de representarse el estado de cólera imaginando ahora mismo no una turbación en el pecho, la afluencia de sangre al rostro, la dilatación de las aletas de la nariz, los dientes apretados y la tendencia a actuar enérgicamente, sino, por el contrario, los músculos relajados, la respiración regular y el rostro sereno? El mismo razonamiento es aplicable a la pena: ¿qué sería la pena sin lágrimas, sin sollozos, sin disminución de la velocidad de los latidos del corazón, sin angustia en la boca del estómago?» (1902).

En todos esos casos, según James, deben faltar por completo la cólera y la pena como tales, como emociones, y lo que queda es un juicio tranquilo, impasible, que pertenece por completo al ámbito intelectual, puro pensamiento, según el cual tal personaje merece un castigo por sus faltas o tales circunstancias son muy tristes, y nada más. «Se descubre lo mismo –dice– cuando se analiza cualquier otra pasión. Privada de toda sede corporal, la emoción humana no es más que un sonido hueco» (*ibid*.). Es natural que de semejante tesis se deriven necesariamente dos consecuencias. Primera consecuencia: «Si se impide la manifestación externa de una pasión, ésta debe cesar. Antes de que os abandonéis a un acceso de cólera, intentad contar hasta diez, y el motivo de ésta os parecerá fútil, hasta ridículo» (*ibid*.). Es digno de mención que Lange, de manera completamente independiente de James, invoque también la acción de contar como un medio de dominar la cólera. Éste recuerda: «El héroe de la comedia clásica de L. Holdberg, Hermann de Brême, cuenta siempre hasta veinte cuando su mujer le pega, con lo cual es capaz de mantener la calma» (1896). «Mediante esta pequeña operación de contar hasta veinte –dice Lange–, el héroe retira una cantidad de sangre lo suficientemente grande de la parte motora del cerebro como para dejar de experimentar el deseo de golpear» (*ibid*.). Segunda consecuencia: «Si mi teoría es cierta –dice James– debe ser confirmada por la siguiente prueba indirecta: según esta teoría, si en un estado de sereni-

dad nos provocamos voluntariamente lo que se ha convenido en llamar las manifestaciones externas de una emoción cualquiera, debemos experimentar la propia emoción» (1902). Lange afirma lo mismo: las emociones pueden ser provocadas por numerosas causas que no tengan absolutamente nada en común con los procesos mentales y, con frecuencia, éstas pueden ser controladas o atenuadas por medios puramente físicos.

Quedaban por verificar estas dos tesis en el plano experimental y clínico: 1) ¿la aparición de una emoción es posible sin sus manifestaciones corporales?, y 2) ¿la aparición de una emoción es posible si falta por completo el proceso mental, y únicamente se provocan sus manifestaciones corporales de manera artificial? lisio se ha llevado a cabo en un cierto número de investigaciones que ahora debemos examinar.

La respuesta a la primera pregunta la proporciona Sherrington en un conocido estudio: cortando el nervio vago y la médula espinal, consiguió sustraer los principales órganos internos y los grandes grupos de músculos esqueléticos a la influencia del encéfalo. Así, en sus experimentos se eliminaron quirúrgicamente las principales manifestaciones corporales de las emociones que sobrevenían por vía refleja. Sin embargo, resultó que en los perros de laboratorio, en las condiciones correspondientes, se observaron, de manera inequívoca, reacciones emocionales sin modificaciones destacables en la manifestación de los síntomas característicos que habitualmente se toman por los signos de la cólera, el miedo, la satisfacción y la repugnancia. Así, la única conclusión que puede sacarse de dichas investigaciones es la misma a la que llega el propio Sherrington: el cerebro continúa produciendo reacciones emocionales, aun después de haber sido separado de los órganos internos y de los grupos importantes de músculos del esqueleto.

«Si damos crédito –dice Sherrington– a los indicios que habitualmente se toman por la manifestación de la satisfacción, la cólera, el miedo y la repugnancia, es indiscutible que los animales manifiestan dichos síntomas después de la operación exactamente igual que antes de ésta. El autor se refiere al ejemplo del miedo que observó en un perro joven operado, cuando se le acercó con actitud amenazadora un viejo macaco. La cabeza gacha, el hocico desviado por el miedo, las orejas separadas mostraban la existencia de una emoción tan viva como la que el animal manifestaba antes de la operación» (cfr. R. Creed y otros, 1935).

En una siguiente serie de experimentos, Sherrington fue todavía más lejos. Después de que los animales se hubieron restablecido de la primera operación, cortó los dos nervios vagos a la altura del cuello y aisló el cerebro del cuerpo, a excepción de la cabeza y la cintura escapular. Así, la duda que subsistía después de la primera operación, de si las manifestaciones externas de la emoción podrían establecerse de

antemano con ayuda de los impulsos aferentes provenientes de los órganos internos restantes, también fue sometida al control experimental. Las reacciones afectivas de los perros no variaron, incluso después de la segunda operación. Un perro muy emotivo, que había sido some tido a las dos operaciones, continuaba teniendo reacciones intensas y apropiadas de cólera, satisfacción y miedo.

La única duda que apareció después de los experimentos de Sherrington, en los que prácticamente se eliminaron por completo las reacciones viscerales y las reacciones de casi toda la musculatura del esqueleto, la planteó C. Lloyd-Morgan: las conexiones habían sido cortadas después de que las modificaciones viscerales y motrices hubieran determinado la génesis de la emoción conforme a la hipótesis que admite un origen parecido de las reacciones emocionales. Así, a pesar de que en los experimentos de Sherrington se suprimieron influencias viscerales y motrices efectivas, no obstante, no se excluyeron las huellas y los resultados de las primeras influencias (cfr. R. Creed y otros, 1935). Por eso cabía admitir que nos encontrábamos ante simples reacciones mímicas de naturaleza no emocional, parecidas a las que V. M. Bekhterev provocó en animales a los que les faltaba la sustancia cortical del cerebro. Y por último, cabía admitir aún otra objeción: los perros de Sherrington, que durante su vida habían experimentado emociones condicionadas al nivel periférico, dejaban de experimentarlas después de la operación, cuando las emociones aparecían al nivel puramente cerebral, fuera de sus condiciones periféricas normales.

A la primera objeción, Sherrington responde refiriéndose a un cachorro de nueve semanas al que había operado, que desde su nacimiento no había salido de su cubículo y al que, sin embargo, le repugnaba la carne de perro. En ese caso, difícilmente se puede admitir que se trataba de una reacción formada a partir de una experiencia anterior, activada ahora de nuevo. Sin embargo, a pesar del sentido absolutamente claro de sus experimentos, Sherrington se abstiene de dar una conclusión definitiva sobre la inexactitud de la teoría de Lange y de James, porque, incluso después de la operación, queda en los animales una cantidad suficiente de elementos periféricos (músculos, piel, vasos sanguíneos de la cabeza y del cuello) como para condicionar y manifestar la emoción. Al mismo tiempo, Sherrington está obligado a advertir que sus experimentos no confirman las teorías de Lange, de James y de Sergi sobre la naturaleza de las emociones. «Debemos volver a la hipótesis de que la manifestación visceral de las emociones es secundaria y lo primordial es la actividad de los hemisferios y el estado psíquico correspondiente» (cfr. R. Creed y otros, 1935).

Mencionemos de paso los experimentos de Pogano y Gemelli, de Dezomer y Heymans, quienes, por vía farmacológica, intentaron obtener condiciones parecidas a las de los experimentos de Sherrington y

que, en el fondo, refuerzan sus conclusiones. Es imposible no estar de acuerdo con las observaciones de Henri Piéron a propósito de las insuficiencias de los experimentos de los dos últimos autores y, por consiguiente, a propósito del valor no definitivo de las conclusiones que pueden sacarse de dichos experimentos (H. Piéron, 1920). Tampoco se puede dejar de ver, como A. Binet, la enorme importancia histórica del primer paso dado por Sherrington en una nueva dirección: «Por primera vez –dice Binet–, un fisiólogo se ocupó de un problema planteado por los psicólogos y se puso a estudiarlo mediante un método personal de vivisección».

La idea en la que se basan los experimentos de Sherrington ha sido llevada a la práctica recientemente de una manera distinta, mucho más audaz, por Cannon, J. Lewis y S. W. Britton (W. B. Cannon, J. T. Lewis, S. W. Britton, 1927) en experimentos con resección de la parte simpática del sistema autónomo. Así, después de la operación, se eliminaron en los animales todas las reacciones vasomotrices, la secreción de adrenalina, las reacciones viscerales, el erizamiento del pelo y la liberación de azúcar en el hígado. En esos animales simpatectomizados no se puso de manifiesto ninguna modificación relevante de las reacciones emocionales, las cuales aparecían de manera perfectamente normal (a excepción del erizamiento) en las situaciones correspondientes. La ausencia de corrientes aferentes procedentes de los órganos internos no modificó en absoluto su conducta emocional habitual. Gatos sometidos a experimentación manifestaron una reacción emocional absolutamente normal en presencia de un perro que ladraba.

En 1929, Cannon y sus colaboradores publicaron otras observaciones realizadas en animales a los que se había sometido a esa operación. Dichas observaciones confirmaron enteramente lo que se había establecido en un principio. La reacción estándar de la parte simpática del sistema autónomo, tan minuciosamente estudiada en los primeros trabajos de Cannon como corolario obligatorio de las emociones fuertes, faltaba en los animales observados y, además, después de una simpatectomía bilateral, éstos no manifestaban ninguna modificación en su conducta emocional normal.

Para concluir el examen del que, al parecer, es el argumento más importante contra la teoría James-Lange, nos queda por interpretar brevemente algunos elementos de las investigaciones mencionadas. Primer elemento: los experimentos de Sherrington y de Cannon no proporcionan una prueba directa de que las sensaciones procedentes de los órganos internos no desempeñan un papel importante en la expresión de la dimensión psíquica de la reacción, y que ese estado precede a la manifestación corporal de la emoción (Angell), en vista de que se puede admitir que, al eliminar esas sensaciones, la emoción deja de experimentarse de manera específica como sentimiento en la conscien-

cia del animal (Perry). Efectivamente, conviene reconocer que, basándose en experimentos en los que no hay prueba directa de la vivencia psíquica de los animales, no tenemos posibilidad directa de afirmar o negar la existencia de cualquier sentimiento durante una reacción emocional. Evidentemente, ese tipo de prueba sólo podría obtenerse en el hombre, el cual podría poner a nuestra disposición informaciones de naturaleza introspectiva. Volveremos sobre esas informaciones.

Pero, incluso ahora, es inevitable darse cuenta de que esta objeción se basa en un error de lógica bien conocido: quiere probar demasiadas cosas y, por ese motivo, no prueba nada. En todo caso, prueba muchas más de las que querría. Puesto que, en general, nuestro juicio sobre la vivencia emocional de un animal se basa siempre en la deducción realizada a partir de las manifestaciones externas de un estado cualquiera, por consiguiente, si se pone en duda ese criterio, debemos renunciar, de manera general, a todo derecho de atribuir a los animales cualquier sentimiento y vivencia; y por lo tanto debemos adoptar el punto de vista de Descartes, para quien los animales son autómatas, máquinas reflejas. Pero si admitimos que por lo que a los animales normales se refiere estamos en el derecho de reconocer, a partir de las manifestaciones externas de cualquier emoción, la presencia de un estado psíquico emocional parecido al del hombre, aunque infinitamente alejado de éste, no hay motivo para hacer una excepción con los operados por Sherrington y Cannon: esos animales conservan en su comportamiento todos los síntomas que, en los sujetos normales, nos obligan siempre a suponer la presencia de un componente psíquico de la reacción emocional. En respuesta a esta objeción, Sherrington señala acertadamente: «Es difícil pensar que la percepción que provoca una manifestación total de cólera, y su correspondiente comportamiento, es incapaz, por lo demás, de provocar un sentimiento de cólera» (cfr. R. Creed y otros, 1935).

El segundo elemento que exige una interpretación es que los nuevos experimentos de Cannon nos ponen ante una seria dificultad teórica, puesto que se contradicen de manera flagrante con la interpretación que, pisando los talones a su autor, habíamos admitido antes respecto a sus primeros trabajos. Hemos visto que las modificaciones orgánicas que aparecen como consecuencia de emociones fuertes manifiestan una indudable utilidad biológica, cuya elucidación es una conquista considerable del pensamiento psicológico. Como hemos comprobado, esas reacciones le sirven al organismo como preparación ante el aumento de actividad que sucede habitualmente a las emociones fuertes en situaciones que exigen la huida o el ataque. Sin embargo, los nuevos experimentos parecen decir lo contrario. Éstos establecen que una eliminación total de las reacciones orgánicas no provoca ninguna modificación apreciable en el comportamiento de los animales. Las emociones evolucionan exactamente de la misma manera que antes de la operación, el comportamiento del animal es

adecuado a la situación y está bien fundamentado en el plano biológico, tanto en el caso de una separación completa entre el cerebro y los órganos internos, como en el caso de una resección total de la parte simpática del sistema autónomo. Esta contradicción sería una dificultad insuperable para la crítica experimental y teórica de la teoría organicista de las emociones, si fuera real en lugar de imaginaria. En realidad, entre los primeros resultados de las investigaciones experimentales y los nuevos no sólo no existe ninguna contradicción sino, por el contrario, un total acuerdo.

En las condiciones tranquilas del laboratorio, no se observa, dice Cannon, ninguna diferencia de comportamiento entre los animales simpatectomizados y los normales. Por ese motivo, a primera vista puede parecer que el sistema simpático no tiene una gran importancia para el funcionamiento normal del cuerpo. Conclusión errónea, puesto que, en las condiciones de la vida real, en auténticas situaciones críticas, es difícil que el animal operado pueda igualar al normal por lo que a la posibilidad real de supervivencia se refiere. Como se estableció después de los primeros trabajos de Cannon, el significado biológico de las reacciones orgánicas que aparecen como resultado de una emoción o que acompañan a emociones fuertes consiste exclusivamente en la preparación del organismo para la acción (huida, ataque), para un aumento del gasto energético, para un trabajo muscular intenso.

Así, el significado biológico de esas reacciones no se relaciona tanto con la emoción en sí, con la emoción como tal, como con las consecuencias funcionales de las emociones fuertes. Precisamente gracias a que las consecuencias funcionales (aumento del trabajo muscular) son idénticas para emociones tan distintas como el miedo o la rabia, las reacciones orgánicas correspondientes no sólo son prácticamente idénticas, sino que, incluso razonando de manera teórica, no pueden ser distintas. Por consiguiente, el hecho de que la emoción como tal subsista aun después de la supresión completa de las reacciones orgánicas no cambia nada de la idea que nos hacemos del significado biológico de esas modificaciones orgánicas, sino que, por el contrario, vuelve a confirmar que ese significado se refiere exclusivamente a la preparación del organismo para una actividad que resulta naturalmente de la emoción.

Desde ese punto de vista, está claro que, en las condiciones de laboratorio, el animal operado no se diferencia en nada del normal; al igual que éste, manifiesta la emoción de miedo y de cólera, pero en las condiciones naturales la diferencia entre ambos debe manifestarse inmediatamente y con una fuerza colosal. El animal operado, precisamente debido a la ausencia de modificaciones orgánicas que acompañan habitualmente a las emociones y preparan al organismo para un aumento del gasto energético, no debe estar dispuesto para la lucha o la huida que, en las condiciones naturales, siguen inmediatamente a las emociones de cólera o de miedo y, por consiguiente, debe perecer al primer enfrenta-

miento serio con un verdadero peligro. Las emociones que se observan en dichos animales, en perfecta seguridad en las condiciones de laboratorio, constituyen, por así decirlo, emociones impotentes, emociones privadas del significado biológico que les es inherente; por así decirlo, emociones privadas de su aguijón: el animal operado puede experimentar y manifestar adecuadamente el afecto de cólera, pero es impotente cuando la situación exige de él las conclusiones naturales de ese afecto –la lucha y el ataque.

Si se aprueba esta interpretación de los dos elementos litigiosos aparecidos después de nuevas investigaciones, debemos llegar, inevitablemente, a la conclusión fundamental que Cannon dedujo de sus investigaciones.

Seguramente no tenemos ningún motivo verdadero para afirmar o negar la existencia de una vivencia emocional en los animales operados. Sin embargo, tenemos muchas razones para juzgar la existencia de una relación entre esos experimentos con la teoría James-Lange. En la vivencia de las emociones, James atribuye el papel principal a las sensaciones viscerales. Lange reduce enteramente esa vivencia a la sensación del sistema vasomotor. Ambos afirman que si se sustraen mentalmente esas sensaciones orgánicas de la vivencia emocional, no quedará nada de ella. Sherrington, Cannon y sus colaboradores procedieron a la supresión de las sensaciones mediante cirugía. En sus animales, se había eliminado la posibilidad de impulsos retroactivos procedentes de los órganos internos. Según James, la vivencia emocional debía, en gran parte, reducirse a la nada. Según Lange, debía desaparecer por completo (pues, para él, sin la excitación de nuestro sistema vasomotor, las impresiones procedentes del mundo exterior no despertarían en nosotros ni alegría ni pena, no nos causarían ni preocupación ni miedo). Sin embargo, los animales actuaban, en la medida en que lo permitían las conexiones nerviosas, sin que la intensidad de las reacciones emocionales disminuyera en absoluto. En otras palabras, las operaciones que, según la teoría en cuestión, debían en gran parte, o enteramente, suprimir la emoción, aun así, no eliminaron del comportamiento de los animales la cólera, la alegría y el miedo, y éstas se manifestaban en la misma medida que antes de la operación.

Sin embargo, teniendo como única base esos experimentos, preferimos, al igual que Sherrington, abstenernos de emitir un juicio definitivo sobre la teoría en cuestión: esos datos no adquieren su verdadero significado más que si se confrontan, por un lado, con los demás resultados experimentales y, por el otro, con los hechos clínicos que nos proporcionan pruebas irrefutables sobre la vivencia emocional consciente del ser humano.

Capítulo 5

La capacidad de convicción de la argumentación experimental examinada anteriormente habría aumentado considerablemente a nuestros ojos si dispusiéramos también de la prueba inversa a la elaborada de manera experimental por Sherrington y Cannon. En otras palabras, si dispusiéramos de datos experimentales relativos a la provocación artificial de las reacciones orgánicas que acompañan a las emociones fuertes podríamos confiar mucho más en las conclusiones que se imponen por sí mismas a partir de las investigaciones consideradas. Entonces, ante nuestros ojos tendríamos, por así decirlo, el teorema directo y su contrario demostrados con la misma fuerza lógica; los dos juntos ya habrían permitido sacar conclusiones suficientemente sólidas.

Recordemos que James y Lange, mediante el mismo procedimiento lógico, desarrollaron de manera puramente especulativa consideraciones a favor de la teoría de las emociones, viendo las dos principales pruebas de su teoría en el hecho de que, si se suprimen sus manifestaciones corporales, la emoción debe desaparecer y que, si se provocan artificialmente esas mismas manifestaciones, la emoción debe aparecer inevitablemente. Es natural que la verificación experimental de esta teoría debiera comprometerse también en esas vertientes. Los primeros intentos de probar el teorema inverso (que la emoción no aparece a pesar de que existen todas sus manifestaciones corporales) los encontramos ya en los experimentos examinados anteriormente, que mostraban que estados no emocionales, como un gran catarro, una gran fiebre y la asfixia, provocan modificaciones orgánicas parecidas a las que se observan en el miedo y la rabia, sin que, no obstante, la emoción aparezca como consecuencia de dichas modificaciones. El paso directo de la experimentación concebida mentalmente de James y de Lange a la

experimentación real se dio en las investigaciones de G. Marañón (en W. B. Cannon, 1927).

Efectivamente, en alguna medida los experimentos de Marañón constituyen la prueba del teorema inverso en comparación con el argumentado por los experimentos de Sherrington y Cannon. Esos experimentos demostraron que la inyección de adrenalina en dosis suficientes para que aparezcan todos los fenómenos orgánicos característicos de las emociones fuertes no provoca en los sujetos la experiencia emocional en el sentido propio del término, a pesar de que existen todas las manifestaciones corporales. Lo nuevo en los experimentos de Marañón es la utilización de la introspección, que nos proporciona pruebas de la vivencia emocional inmediata de los sujetos. Esa es la ventaja de los últimos experimentos en comparación con los realizados en animales. Por lo que a las nuevas investigaciones se refiere, queda así paralizada la objeción de que no tenemos pruebas directas de la presencia o ausencia de experiencias emocionales correspondientes a las manifestaciones corporales.

Durante los experimentos de Marañón, los dos planos –el objetivo y el subjetivo– formaban parte del campo de observación del experimentador. El investigador podía constatar las modificaciones operadas en la consciencia de los sujetos de experimentación, a la vez que las manifestaciones corporales de la emoción, para luego estudiar su relación mutua. La vivencia de los sujetos consistía en la sensación de palpitaciones cardiacas, pulsación arterial difusa, molestias en el pecho, constricción de la laringe, temblor, frío, sequedad de la boca, nerviosismo, malestar y dolor. En ciertos casos, aparecía asociado a esas sensaciones un estado afectivo indeterminado, carente de toda emoción real y que los sujetos analizaban con frialdad. Las declaraciones de los sujetos tenían el carácter siguiente: «Siento como si estuviera asustado»; «como si estuviera a la espera de una gran alegría»; «como si estuviera emocionado»; «como si estuviera a punto de llorar sin saber por qué»; «como si experimentara un gran miedo y, a pesar de ello, estuviera tranquilo», etc.

A modo de balance de sus investigaciones, Marañón señala una clara diferencia entre la percepción de los fenómenos periféricos de la emoción vegetativa, es decir, las modificaciones corporales, y la emoción propiamente psíquica, que no aparecía en sus sujetos, y cuya ausencia les permitía dar cuenta de la sensación de un síndrome vegetativo con una serenidad absoluta, sin un sentimiento real.

A decir verdad, durante los experimentos aparecía en un pequeño número de sujetos una auténtica emoción, habitualmente tristeza, acompañada de lágrimas, sollozos y suspiros. Sin embargo, ello sólo ocurría cuando podía advertirse previamente la predisposición emocional del sujeto, en particular, en caso de hipertiroidismo. En ciertos casos, ese

estado se desarrollaba únicamente a condición de que la adrenalina fuera inyectada después de una conversación con el sujeto sobre sus hijos enfermos o sus padres muertos. Así, también esos casos muestran que la adrenalina sólo produce un efecto emociógeno secundario cuando existe de antemano una disponibilidad emocional apropiada. Señalemos una nueva circunstancia extremadamente importante que volvemos a encontrar en los experimentos de Marañón y que habitualmente se pierde de vista cuando se los utiliza de manera unívoca para responder a la pregunta brusca: «pro» o «contra». Esta circunstancia consiste en una estrechísima imbricación de los componentes psíquicos y orgánicos o, más precisamente, cerebrales y somáticos de la reacción emocional. Sobre ese punto, los experimentos de Marañón muestran no sólo la independencia relativa de unos y otros, y la posibilidad de provocarlos separadamente, sino también que algunos de ellos pueden facilitar el desarrollo y el refuerzo de los otros, que pueden apoyarse mutuamente, imbricarse, provocando con ello un afecto íntegro, indudable por lo que a autenticidad se refiere, tanto en el plano de la vivencia como en el de sus manifestaciones corporales.

Cuando, en los experimentos de Marañón, se observa el desarrollo de ese afecto íntegro y auténtico, los componentes psíquicos y somáticos, provocados de diferentes maneras, van, por así decirlo, al encuentro unos de otros, de tal manera que en su punto de intersección, en el momento de su encuentro, nace el verdadero trastorno emocional. Recordemos las indicaciones citadas antes, en las que no hemos hecho suficientemente hincapié, sobre esta imbricación que se halla en las formulaciones de James y de Lange, y que, quizá, constituyen el único punto seguro de su teoría. Así, Lange, al enumerar todos los síntomas físicos del miedo, a los que hay que hacer desaparecer para que nada quede de éste, cita, paralelamente a un pulso regular y a movimientos rápidos, pensamientos claros y un discurso enérgico. Sobre este punto, Lange peca un poco contra la armonía y la lógica de su argumentación: ¿quién iba a discutir su paradójico argumento si se prestaba seriamente atención a este elemento insignificante a primera vista pero, de hecho, de una gran importancia? Puesto que, traducido al lenguaje teórico, ello denota un cambio radical en la tesis fundamental de Lange; en lugar de su tesis, que dice: suprimid en un hombre asustado todos los síntomas físicos del miedo y ¿qué quedará entonces de ese miedo?, de hecho, habría debido decir: suprimid en un hombre asustado todos los síntomas físicos y psíquicos del miedo, y entonces no podríamos evitar estar de acuerdo con él. Puesto que ¿qué otra cosa puede significar la exigencia «volved su discurso enérgico y sus pensamientos claros», sino «cambiad el estado de su consciencia»?

Aunque de manera menos clara, lo mismo se desprende de James. En la fórmula citada anteriormente, de la no representación de la cólera en ausencia de sus manifestaciones corporales, James, paralelamente a

la dilatación de las aletas de la nariz y a los dientes apretados, menciona una tendencia a actuar enérgicamente, es decir, un elemento más que no sólo caracteriza el estado de la consciencia antes que el de los órganos internos y los músculos de un hombre encolerizado, sino también una vivencia que difiere radicalmente de las sensaciones de las manifestaciones corporales de la emoción, por más que, en general, una tendencia pueda ser diferente de una simple sensación o percepción. La evaluación de todo el alcance teórico de este elemento nos obliga a ver que, al igual que respecto a la tesis de Lange, nos ocupamos aquí de cierta inconsecuencia en el desarrollo de los razonamientos de James. Es probable que de haber reparado en ella James no hubiera tenido inconveniente alguno en corregirla; pero, en realidad, quizá esta inconsecuencia es el único elemento seguro de toda la teoría, un germen que contiene la idea de que la emoción no es simplemente la suma de las sensaciones de las reacciones orgánicas sino, principalmente, una tendencia a actuar en una dirección determinada.

Más adelante tendremos ocasión de volver sobre este elemento seguro de la teoría organicista de las emociones que hemos descubierto sobre la marcha. Enseguida, es inevitable advertir que ese es el único punto en el que la teoría se traiciona a sí misma, al constatar la imbricación interna de la vivencia y la reacción orgánica en la composición del afecto, en lugar de su dependencia mecánica de causa y efecto. Los experimentos de Marañón confirman la tesis de James y de Lange; por lo demás, dichos experimentos van en contra de esta teoría. La inyección de adrenalina provoca en el ser humano las manifestaciones corporales típicas que acompañan a las emociones fuertes, pero esas manifestaciones se experimentan como sensaciones y no como emociones. En ciertos casos, las sensaciones recuerdan una experiencia emocional anterior, pero no la resucitan ni la vuelven a actualizar, y únicamente en casos excepcionales de sensibilización emocional preparatoria, las modificaciones corporales pueden conducir al desarrollo de un verdadero afecto. «Esos casos –señala Cannon– constituyen la excepción y no la regla, como lo supone la teoría James-Lange: en los casos habituales, las manifestaciones corporales no provocan como resultado directo experiencia emocional» (W. B. Cannon, 1927).

Los experimentos de Marañón constituyen una transición natural hacia los datos de las investigaciones clínicas, puesto que nos ponen en contacto directo con el hombre, introducen en el campo de observación del investigador el plano psicológico subjetivo y permiten el análisis directo de la consciencia. Por lo tanto, dichos experimentos no sólo permiten hablar el lenguaje de los propios autores de la teoría, sino, también, sustituir consideraciones sobre los estados psíquicos correlativos a una u otra manifestación corporal por una observación factual directa

de esos mismos estados. En el fondo, también pasaron por ahí las primeras investigaciones experimentales relacionadas con la verificación de la teoría de James. La única novedad de los experimentos de Marañón es la posibilidad de una influencia experimental directa y profunda, ejercida por vía puramente física, sobre las modificaciones orgánicas que acompañan a las emociones. Entre los trabajos antiguos, mencionemos el estudio de A. Lehmann (A. Lehmann, 1892), quien, basándose en la introspección, afirmaba que, antes de que se formen las sensaciones orgánicas coloreadas emocionalmente, la representación primaria que provoca la emoción ya posee un manifiesto colorido. Por consiguiente, concluía, no podemos considerar el matiz emocional como la suma de sensaciones orgánicas. En los experimentos de Lehmann, el matiz emocional aparecía al mismo tiempo o poco después de la percepción primaria. Por el contrario, los trastornos circulatorios aparecían únicamente de uno a dos segundos después de la irritación, por consiguiente, después de la aparición de la sensación.

Si citamos los datos de Lehmann es únicamente porque éstos fueron confirmados por la experimentación objetiva en investigaciones posteriores. Al hacer el resumen de estas investigaciones, Cannon –sin mencionar a Lehmann– expone las conclusiones de este último en concepto de nuevo argumento contra la teoría de James: las modificaciones viscerales aparecen demasiado lentamente, por lo que no pueden considerarse fuente de la experiencia emocional. Éste confronta los datos de C. Stewart, E. Sertoli, J. Langley, I. P. Pavlov y otros, quienes establecieron que el periodo latente de la reacción visceral es considerablemente superior al periodo latente de la reacción afectiva (W. B. Cannon, 1927), que F. Wells (*ibid*.) fija en 0'8 segundos, reduciendo así la duración establecida por Lehmann. Según la teoría James-Lange, las reacciones afectivas aparecen debido a los impulsos retroactivos provenientes de los órganos internos, pero ello parece imposible si se considera la prolongada latencia de las reacciones de dichos órganos, a la que hay que añadir el tiempo necesario para el retorno de los impulsos nerviosos al cerebro. En esta confrontación de los antiguos experimentos de Lehmann con los trabajos recientes, vemos una vez más cuán fecundo es este método de investigación que reúne el análisis de los aspectos objetivo y subjetivo de la reacción afectiva.

Las formas superiores de tal conjunción las encontramos en las experimentaciones naturales realizadas durante el estudio clínico de la psicopatología de la vida afectiva. Podemos decir, sin temor a exagerar, que sin esos datos las cuestiones fundamentales relacionadas con la teoría James-Lange no podrían resolverse y, sobre todo, tampoco podríamos acercarnos a una concepción adecuada de la naturaleza de los afectos y de su organización corporal. Por eso, si queremos emitir un juicio definitivo sobre esta controversia, hemos de tener en cuenta obligato-

riamente los datos del estudio clínico. Para resolverla, haremos un constante esfuerzo en la búsqueda de un punto de apoyo sólido, tanto para una comprensión exacta de la naturaleza de los afectos como para una exacta evaluación de la doctrina filosófica de las pasiones que nos interesa.

Los propios autores de la teoría organicista dirigieron su atención hacia los datos de la patología, esperando encontrar en ellos una confirmación directa de su doctrina. «La mejor prueba –dice James– de que la causa directa de las emociones es el efecto físico de las excitaciones externas sobre los nervios, la proporcionan los casos patológicos en los que no hay objeto correspondiente a la emoción. Una de las principales ventajas de mi punto de vista sobre las emociones es que permite tener un esquema común de los casos patológicos y de los casos normales de las emociones» (1902). Así, James no sólo aceptaba la legitimidad de la verificación factual de su teoría mediante los datos psicopatológicos, sino que veía en ellos la mejor prueba de ésta, y pensaba que su principial ventaja era que explicaba tanto los afectos normales como los patológicos. En cada manicomio, contaba con encontrar ejemplos de afectos carentes de todo motivo, que, según él, eran los que mejor probaban la veracidad de su tesis. Por eso es completamente natural examinar en qué medida esos ejemplos, esos casos patológicos hablan realmente en favor de la teoría considerada (o contra ella), y en qué medida dicha teoría es realmente capaz de proporcionar un esquema único de la vida afectiva normal y patológica.

C. G. Lange pensaba también que el último punto de apoyo de la hipótesis de la emoción psíquica desaparece en cuanto nos volvemos hacia el funcionamiento anormal de los procesos emocionales. Asimismo, consideraba: «El sistema vasomotor está particularmente expuesto al peligro de un funcionamiento anormal, puesto que es la parte del sistema nervioso que menos descansa y la más expuesta de todas a los trastornos funcionales. Si éstos se producen, el sujeto se siente, dependiendo del momento, alicaído o furioso, angustiado o alegre hasta el paroxismo, inquieto, etc., todo ello sin razón y aunque sea consciente de no tener motivo alguno para encolerizarse, tener miedo o alegrarse. En ese tipo de hechos, ¿dónde vemos un punto de apoyo para la hipótesis de la emoción psíquica?» (1896). Como se ve, Lange concuerda de nuevo asombrosamente con James, no sólo en la formulación de sus tesis generales sino incluso en los detalles de la argumentación que desarrolla.

Pero, a diferencia de Lange, James comprendía claramente que una referencia general y sumaria a los afectos patológicos, no motivados, era únicamente una prueba indirecta y bastante precaria a favor de su teoría, puesto que, a decir verdad, esa referencia no aporta nada nuevo a una observación sobre la evolución normal de los afectos, ya que, en el caso de afectos no motivados (si obviamos por el momento los fenómenos

llamados angor y amago de infarto, en los que, según James, la emoción es simplemente la sensación del estado corporal y está causada por un proceso puramente fisiológico), la cuestión central de toda la teoría no queda elucidada en absoluto: por lo tanto, durante un afecto no motivado, ¿qué debe considerarse como causa y como consecuencia, si, al igual que en los casos normales, el estado psíquico y las modificaciones orgánicas constituyen un todo? Hay que saber que lo que diferencia los aspectos patológicos de los normales es única y exclusivamente el hecho de que durante su manifestación se nota la ausencia de la percepción, de la razón que provoca el afecto, pero no es de ello de lo que habla la teoría James- Lange. Estos autores se esfuerzan en demostrar que la emoción como tal, y no su motivo, es el resultado de las manifestaciones corporales del afecto, y esta tesis capital permanece tan indemostrada e indemostrable para un afecto no motivado como para una emoción normal.

Es evidente que, para probar o refutar directamente esta teoría, se necesitan fenómenos patológicos de un carácter muy distinto. James lo sabía; señaló que para su teoría sólo podrían servir los casos patológicos en los que se observara el mantenimiento o la desaparición de la afectividad en sujetos no paralizados y que además se caracterizaran por una anestesia completa. El propio James hace algunas observaciones relativas a esos fenómenos y las interpreta en un sentido favorable a su teoría. Nosotros las dejaremos de lado, así como los datos de Dallon y de G. Meyerson, puesto que, según la acertada observación de C. Landis, constituyen casos históricos interesantes y, por consiguiente, deben considerarse como tales, en vista de que todos han sido asociados a un trastorno primario y a una alteración de la vida afectiva y, por ello, en la actualidad, deben examinarse más desde el punto de vista del psicoanálisis que del de la psicofisiología.

El propio W. James consideraba irrealizables para la experimentación crítica las condiciones que él exponía; sin embargo, éstas lograron realizarse, primero en la experimentación psicofisiológica de Sherrington, quien, según la acertada observación de Dumas, se acercó a las exigencias de James, y luego también en las observaciones clínicas realizadas por Ch. Dana (1921).

Esas investigaciones clínicas no sólo nos permiten utilizar los datos de la introspección para un estudio efectivo de las experiencias emocionales en los casos patológicos, sino que clarifican una serie de hechos extremadamente importante que, por el momento, hemos dejado de lado, y que la teoría organicista de las emociones aborda. Hasta aquí nos hemos ocupado principal y casi exclusivamente del aspecto visceral de las manifestaciones corporales de la emoción, es decir, de la función del subsistema simpático del sistema nervioso central. Las manifestaciones motrices y mímicas de la emoción, que, en la teoría de James, desempeñan el papel de factor secundario pero, no obstante, muy

importante en la producción de la emoción, hemos decidido dejarlas de lado debido a las condiciones de la experimentación fisiológica. Por añadidura, a menudo –como ocurrió en los experimentos de Cannon y Sherrington– hemos tenido que basarnos en el mantenimiento de los aspectos motor y mímico de las manifestaciones corporales como prueba de la existencia incluso de la parte psíquica de las emociones. Las investigaciones clínicas, cuyo examen vamos a realizar ahora, también nos permiten darnos cuenta de esa serie de hechos, por lo que nos acercan directamente a conclusiones definitivas de una solución decisiva de la cuestión.

Capítulo 6

Como hemos visto, los partidarios de la teoría organicista se esfuerzan por salvarla introduciendo un importante correctivo factual que podría reconciliarla con los datos inequívocos de las investigaciones experimentales. Según esos datos las modificaciones viscerales no pueden considerarse como fuente de las emociones y, por consiguiente, cabe suponer que las sensaciones de tensión y de movimiento de los músculos del esqueleto constituyen la verdadera causa del estado emocional, y que varían de manera correlativa durante las diferentes emociones.

S. Wilson describió casos de manifestaciones patológicas de risa y de llanto en las que las manifestaciones externas de la emoción, expresadas con toda claridad, no se correspondían en absoluto con sentimientos reales de los pacientes. Sus experiencias emocionales seguían su curso de manera completamente normal, y éstos sufrían debido a que sus verdaderos sentimientos se expresaban de manera contraria. Los enfermos podían experimentar tristeza mientras se reían a carcajadas, llorar cuando se sentían felices. Wilson escribe que con todas las manifestaciones externas de regocijo y alegría, comprendidas las reacciones que acompañan a los mecanismos viscerales, esas personas no sólo no podían sentirse felices, sino que el estado correspondiente de su consciencia podía estar en abierto conflicto con la expresión externa de sus emociones (S. Wilson, 1924). Queda perfectamente claro que la hipótesis James-Lange debe modificarse radicalmente si quiere concordarse con las observaciones de ese tipo, en las que falta el enlace íntegro de los componentes periféricos y cerebrales.

S. Wilson informa de casos contrarios que prueban igualmente la falta de paralelismo entre los elementos psíquicos y somáticos de la emoción. Son los casos de parálisis emocional del rostro. En ésta los pacientes experimentan una sensación y cobran aguda consciencia de

sus estados emocionales normales en las situaciones correspondientes. Se observa en ellos una expresión del rostro parecida a la de una máscara, pero tras la cual se mantiene por completo el funcionamiento normal de las reacciones emocionales. Los pacientes padecen una ausencia absoluta de los movimientos expresivos del rostro. Según el testimonio de Wilson, dichos pacientes eran muy sensibles a esta circunstancia, a la que veían como una gran desgracia que les impedía mostrar a los demás que experimentaban alegría y tristeza. Según la gráfica comparación de N. V. Konovalov, en los pacientes de la primera y de la segunda categoría, descritos por Wilson, se presenta siempre esa disparidad entre la experiencia emocional y su expresión externa, la cual recuerda una máscara. Pero si en los pacientes de la segunda categoría el rostro recuerda la máscara sacada de un muerto y colocada en la cara de una persona dotada de toda la plenitud de las emociones reales, en los enfermos de la primera categoría el rostro recuerda la máscara de un actor griego con una patética expresión emocional de indignación, que puede estar en total desacuerdo con el estado de ánimo del héroe o del actor que lo representa y con el texto del papel. En el fondo, en los enfermos de este tipo, observamos lo que V. Hugo describió en su novela *El hombre que ríe*.

S. Wilson cita datos introspectivos de sus pacientes, quienes se quejan de que los demás tomen su risa y sus lágrimas como índice de su estado afectivo real. Ello, dice Wilson, no puede conciliarse con la conclusión de que las manifestaciones corporales, como las llama James, constituyen la emoción. E, inversamente, en la diplejía facial los pacientes pueden conservar una expresión del rostro parecida a la de una máscara y experimentar una «risa interior». Wilson resume sus observaciones en forma de tesis general. Según él, desde el punto de vista de los clínicos, se debe suscribir la opinión de los fisiólogos cuando dicen que las modificaciones orgánicas tienen relativamente poca importancia respecto a las modificaciones cerebrales a las que están asociados los componentes psíquicos de la reacción emocional.

Pero, como observa Bard, aún tienen mayor importancia los casos en que se mantiene una vida emocional normal en pacientes que padecen una inmovilidad completa o casi completa de los músculos del esqueleto. Ch. Dana señala que en este tipo de pacientes se han conservado las reacciones emocionales subjetivas normales. Corresponde al propio Dana la descripción de una importante observación que, según Bard, responde directamente al reproche, a menudo dirigido contra Sherrington a propósito de sus experimentos, de no haber conseguido probar la existencia de una experiencia emocional en los animales operados. Una paciente, una mujer muy cultivada de cuarenta años que se había roto el cuello a la altura de la tercera y cuarta vértebras cervicales, padecía una parálisis completa de los músculos del esqueleto, del tron-

co y de los cuatro miembros, con pérdida completa de la sensibilidad superficial y profunda de todo el cuerpo a partir del cuello. Esta mujer vivió alrededor de un año y durante ese periodo Dana observó sus emociones de pena, alegría, enfado y ternura. No pudo observarse ninguna modificación en su personalidad o en su carácter. Sólo podía utilizar la musculatura del cráneo, de la parte superior del cuello y del diafragma. La posibilidad de descargas emocionales de los impulsos simpáticos quedaba excluida. Resulta difícil comprender, desde el punto de vista de la teoría periférica, por qué su afectividad no había sufrido ninguna modificación, mientras que el sistema muscular del esqueleto había sido prácticamente eliminado y su sistema simpático completamente suprimido.

A modo de conclusión fundamental de esas observaciones, Dana hace la siguiente observación: las emociones están localizadas de manera central y resultan de la actividad y la interacción del córtex y el tálamo. Los centros que regulan la actividad del sistema neurovegetativo se hallan principalmente en el tronco cerebral. Esos centros son excitados en primer lugar cuando el animal percibe algo que requiere la defensa, el ataque o pasar a la acción. A su vez, éstos excitan los músculos, los órganos internos y las glándulas, y comunican también con el córtex, provocando emociones que se corresponden con el objeto percibido o con la idea que aparece. Aún nos queda por examinar la parte positiva de las consideraciones teóricas de este clínico. Dicha parte coincide por completo, al igual que sus conclusiones negativas, con las conclusiones a las que llegaron los fisiólogos tras sus investigaciones experimentales. Ahora, vamos a continuar examinando esos datos clínicos de una importancia primordial, capaces, al parecer, de responder directamente a la pregunta que nos interesa; y, conforme a los datos experimentales examinados anteriormente, de deshacer, quizá de manera definitiva, ese nudo de contradicciones establecido durante decenios alrededor de la famosa teoría.

H. Head describió casos de afección unilateral de los tálamos ópticos*. En esos enfermos, se observaba como síntoma característico una tendencia a reaccionar de manera excesiva a cualquier posible estímulo afectivo, así como una modificación unilateral del tono emocional, que se manifestaba en que los pinchazos con una aguja, una presión dolorosa, el calor o el frío producían una vivencia emocional mucho mayor en el lado enfermo del cuerpo que en el lado sano. Los estímulos agradables también se experimentaban, en el plano emocional, de una manera

* Aunque habitualmente se conoce como tálamo o tálamo óptico, el hecho de ser una estructura par (constituida por dos núcleos voluminosos de sustancia gris) permite pluralizarla. Entre sus principales funciones se cuentan la de ser una estación de relevo y un centro de integración de los impulsos sensoriales, así como un centro emocional y vegetativo *[N. de la T.]*.

más intensa en el lado afectado. Un contacto suave provocaba en los enfermos un intenso sentimiento de placer que se manifestaba mediante síntomas de alegría en el rostro y expresiones de agradable satisfacción. Los estímulos afectivos complejos, por ejemplo la percepción de música o de canto, podían provocar una vivencia emocional de una intensidad tan extraordinaria (en el lado afectado) que resultaban insoportables para el enfermo.

Uno de los pacientes de Head era incapaz de ocupar su lugar en la iglesia, debido a que le resultaba insoportable el efecto del canto en el lado afectado. Otro enfermo, durante una audición de canto, experimentó una sensación horrible en el lado afectado. Uno de los enfermos contaba que, después de una crisis que había vuelto el lado derecho de su cuerpo particularmente sensible a las sensaciones agradables y desagradables, se volvió más delicado. Su mano derecha, decía, siempre tenía necesidad de consuelo. El enfermo tiene la impresión de que su lado derecho sufre constantemente por simpatía. Su mano derecha le parece más «artista». La parte del cuerpo correspondiente a los tálamos ópticos afectados reacciona así de manera más fuerte al elemento afectivo, tanto a las irritaciones externas como a los estados mentales internos. Existe un aumento de la receptividad en la parte enferma del cuerpo a los estados de placer y displacer. E. Küppers, que va más lejos que los demás en la apreciación del papel de los tálamos ópticos como fuente de los estados psíquicos, hace el balance de las observaciones sobre los enfermos de este tipo diciendo que una persona que padece una afección unilateral del tálamo tiene, en la izquierda, un alma distinta que en la derecha. En un lado tiene más necesidad de consuelo, es más sensible al dolor, «más artista», más delicada, más impaciente que en el otro.

Si dejamos de lado ahora la interpretación que James nos da de ello, debemos sacar de esos casos lo que se relaciona directamente con la cuestión que examinamos. En primer lugar pueden interesarnos dos elementos. El primero es que, como estableció Head, en un enfermo de ese tipo se observa una importante diferencia en la tonalidad sensible de ciertas sensaciones. Mientras que determinadas sensaciones y percepciones no tienen ningún efecto emocional importante, otras influyen de manera intensa en el lado afectado. En particular, como subraya acertadamente Cannon, adquiere una importancia excepcional el hecho de que las sensaciones que aparecen durante diferentes situaciones y posturas del cuerpo carecen totalmente de tonalidad emocional. De ello se desprende que los impulsos aferentes procedentes de los músculos del esqueleto, y en los que, como se ha mencionado antes, los discípulos de James tendían a ver la principal fuente extravisceral de la emoción, no pueden, una vez eliminadas las sensaciones viscerales después de los trabajos críticos experimentales, considerarse como la fuente real de las

emociones, en vista de que carecen de esa cualidad específica indispensable (el tono sensible) que sólo podría forzarnos a ver en éstos la verdadera causa del estado emocional. Por consiguiente, el último refugio de los que intentan salvar la teoría organicista de las emociones es destruido por las investigaciones clínicas de Head. Ni los impulsos retroactivos de los órganos internos ni, tampoco, los impulsos aferentes procedentes de los músculos inervados pueden servir como fuente de la cualidad específica de las emociones.

El segundo elemento que nos interesa es que en las investigaciones de Head encontramos hechos que, de una u otra manera, son totalmente inexplicables desde el punto de vista de la concepción de James y que, por consiguiente, entran en abierta contradicción con ésta. En efecto, ¿cómo se puede explicar, desde ese punto de vista, la modificación unilateral de las experiencias afectivas si se mantienen las premisas fundamentales expuestas por los autores de la teoría? Ni los órganos de la cavidad torácica ni los de la cavidad abdominal, como señala Cannon, pueden funcionar por mitades. Asimismo, el centro vasomotor constituye en sí una unidad y no cabe duda de que los enfermos de Head no manifiestan risa o llanto únicamente en el lado derecho o únicamente en el izquierdo. Así, los impulsos aferentes enviados por los órganos periféricos en mal estado deben ser idénticos en ambos lados. Para explicar las sensaciones asimétricas, debemos dirigir nuestra atención hacia el órgano capaz de funcionar de manera asimétrica, es decir, los tálamos ópticos.

Al finalizar el examen general de los datos clínicos referentes a la cuestión que nos interesa, vemos que hemos adquirido en esos hechos recientes un nuevo e importantísimo punto de apoyo para resolver la controversia teórica que examinamos. Como habíamos mencionado, el propio James, durante la primera publicación de su teoría, apelaba a la clínica diciendo que si algún día su teoría era confirmada o rechazada con certeza sería la clínica quien lo haría, puesto que era la única que poseía los datos necesarios para ello. Partiendo de las diferentes observaciones, la clínica recopiló hechos suficientes, desconocidos en el momento de la creación de la teoría considerada, y obtuvo así un medio eficaz para confirmar o desmentir la hipótesis de James. Después de lo dicho anteriormente, es difícil que pueda surgir alguna duda sobre el hecho de que las investigaciones clínicas dan prueba de manera clara e inequívoca, en contra más que a favor de una confirmación de esta hipótesis.

En las investigaciones clínicas hallamos todavía un elemento capaz de llevar aún más lejos nuestros trabajos, durante tanto tiempo anclados en el mismo punto. Al estudiar y comprender los datos clínicos relativos a la vida afectiva en las condiciones patológicas, no podemos limi tarnos a extraer únicamente pruebas complementarias que nos obliguen

a rechazar la hipótesis organicista como algo que no corresponde manifiestamente a la realidad. Hay que estar ciego en el plano teórico para no ver ese giro decisivo y esencial de toda la teoría de las emociones que se perfila con tanta claridad en esos datos clínicos. Si quisiéramos definir en una frase el contenido del giro decisivo y radical de un pensamiento teórico que se esfuerza por penetrar en la naturaleza de la vida emocional, deberíamos decir, al igual que Bard, que el mayor favor que nos hace la nueva teoría es el giro decisivo que da el estudio experimental de las emociones al pasar de la periferia al cerebro. Ese desplazamiento radical de la atención en el estudio y teorización de las emociones esconde efectivamente un giro decisivo completo en las representaciones científicas de la naturaleza de los procesos afectivos. Pero, para que nosotros mismos podamos elucidar definitivamente el alcance real del giro decisivo mencionado y su relación con el problema fundamental de nuestra investigación, debemos comprender de manera crítica esta polémica que surgió en relación con él.

Capítulo 7

Si nos detenemos o, más exactamente, si nos interrumpimos en el punto al que habíamos llevado el examen del inmenso material experimental y factual, acumulado durante más del medio siglo transcurrido desde la fundación de la teoría organicista (del que, sin embargo, sólo hemos podido presentar una pequeña parte), y si intentamos abarcar de una sola mirada el cuadro en su conjunto, toda la situación, tal como se ha determinado actualmente en la teoría de las emociones, nos vemos obligados a reconocer que en los últimos tiempos ha habido cambios muy importantes. Si los primeros decenios aportaron ciertas consideraciones críticas y ciertos hechos, como las investigaciones de Lehmann, Sherrington, etc., capaces de romper la estabilidad de la teoría de las emociones dominante en los últimos decenios en razón del vasto material de distinto origen acumulado, es sencillamente imposible continuar amontonando más datos de índole tan inconexa.

El propio curso del desarrollo del pensamiento científico ha dado prioridad a la necesidad de una generalización y, lo que es más importante, al intento de buscar otra interpretación, así como a la construcción de una teoría capaz de explicar de manera adecuada el material factual acumulado. De esta manera, las tareas de orden crítico y de verificación han pasado a segundo plano respecto a las que elaboran la teoría de las emociones que habíamos definido. Confirmar o rechazar la teoría de James se ha revelado insuficiente. Nos hemos visto en la necesidad de crear una teoría nueva para hechos nuevos, de oponerla a la antigua y de incluir todos los elementos verídicos y verificados en el plano de los hechos, contenidos en la hipótesis de James y de Lange. Su hipótesis se ha justificado históricamente sólo por haber dado origen a una serie de investigaciones, impulsando así al pensamiento científico a

descubrir fenómenos de la realidad desconocidos hasta entonces, los cuales ya habían predeterminado la orientación del movimiento del pensamiento teórico.

De manera que el cambio de la situación y del estado de la cuestión de las emociones producido durante los últimos decenios consiste en primer lugar en que nos encontramos ante dos teorías de las emociones confrontadas entre sí. Las primeras investigaciones no eran capaces por separado de decidir la suerte de la antigua teoría ni de emitir en su lugar hipótesis teóricas. Investigadores como Sherrington se abstenían de un juicio definitivo y limitaban sus tareas a intenciones puramente críticas. Así es como precisamente se explica la paradójica situación de que, a pesar del material crítico que se acumulaba sistemáticamente de decenio en decenio, la teoría James-Lange no sólo continuó existiendo como una verdad universalmente reconocida, sino que se afirmó aún más en su importancia y vitalidad, difundiendo su principio fundamental en todo el ámbito de la psicología, creando en nuestra ciencia a su imagen y semejanza corrientes enteras, corrientes que se fundaban en el principio reflejo para explicar la psicología humana en su conjunto.

Ninguno de los golpes asestados a la teoría organicista consiguió matarla, y como reza el conocido refrán: lo que no mata engorda. Esto puede aplicarse completamente al destino histórico de la teoría James-Lange: sus críticos no sabían generalizar, no supieron oponerle otra teoría con mayores armas, no supieron asegurar sus ataques mediante una interpretación positiva de los hechos nuevos. Esas tareas fracasaron por completo en el último decenio.

Ésta –en este decenio– llevó a cabo con dignidad las tareas que le incumbían, supo generalizar la experiencia inconexa de los decenios precedentes, enriquecerla mediante nuevos medios, inexistentes anteriormente y, mediante datos de la investigación científica, supo asestar un golpe demoledor y definitivo a la antigua teoría, y elaborar una nueva. Eso es lo más importante. Sin embargo, a pesar de todos esos méritos, sólo cumplió con la primera, y más elemental, parte de su tarea. Como hemos visto, mediante el examen general de las investigaciones, realizado antes, y como veremos aún con mayor claridad más adelante, después de examinar una teoría nacida en la lucha, en un proceso de crítica y de verificación -y en la crítica de lo que es antiguo y en la construcción de lo que es nuevo-, hasta ahora no hemos conseguido salir del estrecho círculo de problemas en el que la hipótesis James-Lange hizo entrar al pensamiento teórico. No hemos sabido estar por encima de la manera de plantear la cuestión que fue formulada en su hipótesis.

En el fondo, todos los adversarios de esta hipótesis, no menos que sus adeptos, se revelaron tímidos alumnos de James y de Lange en la manera de plantear los problemas fundamentales de la psicología de los

afectos. Por eso, la propia crítica de la falsa teoría se molestó por esa manera de plantear la cuestión, radicalmente falsa, en la que se basaba la propia teoría y que había predeterminado en una amplia medida su carácter erróneo. Ello también influyó de manera extraordinaria en la naturaleza de la nueva teoría que nació durante el examen crítico de la hipótesis James- Lange. La nueva teoría, a semejanza de la crítica, se ha ido construyendo sobre la misma base en la que se había erigido la antigua. Uno de los creadores de la nueva teoría, Cannon, la califica de alternativa a la hipótesis de James. Y, efectivamente, ambas teorías, la antigua y la nueva, constituyen una alternativa, en el sentido de proponer dos soluciones concretas al mismo problema que se excluyen mutuamente. En esta expresión se expresa de manera óptima la circunstancia de que la nueva teoría no ha podido ser más que una alternativa a la antigua y, por consiguiente, no ha podido alzar el vuelo de la superficie en la que el pensamiento psicológico ha permanecido anclado durante el último medio siglo.

Si nos preguntamos lo que al final, y en resumen, ha dado la crítica, durante medio siglo, de la antigua teoría, y lo que nos da ahora la nueva teoría que ocupa el lugar de la anterior, es inevitable responder de manera contradictoria: muchísimo y muy poco.

Mucho en el sentido de una refutación concreta de las antiguas tesis que, a la luz de una verificación factual, han revelado su carácter erróneo y, por consiguiente, también la falta de veracidad de la teoría construida sobre ellas. Mucho en el sentido de la elucidación de circunstancias factuales extremadamente importantes y sustanciales, que proyectan algo de luz sobre la organización y actividad de las emociones, sobre su significado biológico, sobre su relación con los demás procesos vitales, sobre su lugar en gran número de otras formas de la actividad neuropsíquica. Mucho, por último, en el sentido de la generalización teórica del enorme material factual, principalmente de carácter psicológico y neurológico, generalización lógicamente consecuente, estructurada y suficientemente convincente como para poder englobar y explicar la mayoría de los hechos que han llegado a nuestro conocimiento.

Pero al mismo tiempo, a fin de cuentas, tanto la crítica como la nueva teoría han dado muy poco. Poco, en el sentido de que la crítica no ha arrancado el dardo filosófico de la antigua teoría, no ha desnudado ni destruido las bases patológicas sobre las que había sido construida, no ha desenmascarado los errores psicológicos en la propia manera de plantear la cuestión, sino que, por el contrario, al admitir completamente esta teoría, ha incluido esos errores en la nueva construcción. Poco, en el sentido de que la nueva teoría, al igual que la antigua, no ha permitido en lo más mínimo acercarse a la solución de la tarea principal y fundamental, la construcción de una psicología de los afectos del hombre,

por no hablar de la gran importancia teórica de ese capítulo de nuestra ciencia, es decir, de la solución, en la investigación psicológica de la teoría psicológica de las pasiones, de esos problemas esencialmente psicológicos, sin los que aparentemente el propio problema del afecto no puede plantearse de manera correcta en la psicología del hombre.

El hecho de que toda la psicología de las emociones contemporánea esté trabada en la manera de plantear la cuestión tal cual es en la hipótesis organicista de James y de Lange, lo señala muy acertadamente M. Bentley en su introducción al último simposio que, a propósito de la naturaleza de las emociones, reunió la opinión de los más eminentes representantes de la ciencia psicológica. En el fatal poder de la antigua teoría, Bentley ve el rasgo distintivo de toda la psicología de las emociones contemporánea. El pasado aplasta el presente.

Lo nuevo combate sin tregua a lo antiguo, pero lo combate con sus mismas armas y por eso, a pesar de las aparentes victorias, sigue siendo prisionero de lo antiguo y del error vanamente refutado. Lo muerto da alcance a lo vivo.

El poder de lo muerto sobre lo vivo en la psicología de las emociones contemporánea crea ese desastre que obliga a Bentley a plantear, al principio del simposio, la pregunta fundamental: «¿La emoción es algo más que el simple título de un capítulo?» (M. Bentley, 1928). «Durante el último medio siglo –dice Bentley–, la teoría de las emociones ha ocupado, en calidad de nuevo e importante capítulo, un lugar en los cursos generales y los tratados de psicología. Pero ¿cuál es el contenido de dicho capítulo? Una parte consagrada a la clasificación de las emociones; una parte consagrada a James y a Lange (generalmente la más larga); otra sobre la expresión de las emociones; algunas veces, una breve descripción y reflexiones puramente prácticas sobre la utilidad e inconvenientes de los trastornos emocionales. ¿Por qué –pregunta Bentley– hasta la fecha continuamos afilando nuestros cuchillos en los fragmentos de ese fósil solidificado que se constituyó a partir de exageraciones? Será porque la psicología posee muy pocas teorías que merezcan respeto, por lo que tanto teme dejar que una de ellas desaparezca o muera?» (*ibid*.).

La situación de los críticos de esta paradójica e inmortal teoría recuerda extraordinariamente un divertido relato popular referido por V. I. Dahl sobre un cazador que anuncia orgulloso a sus compañeros que ha capturado un oso. Cuando sus compañeros le proponen que les traiga el animal que ha cazado, el cazador les responde: «¡No puedo!». –«¡Entonces ven tú!». –«¡Pero es que no me suelta!». De la misma manera que en esta historia no se sabe hasta el final quién ha cazado a quién –el cazador al oso o el oso al cazador–, los propios críticos de la famosa teoría están en su poder y no sólo no pueden, aun queriendo, llevar a su presa ahí adonde se lo exige la progresión del desarrollo de la

teoría de los afectos, sino que ellos mismos no pueden alejarse ni un solo paso de la presa que han cazado.

Es verdad que los problemas no resueltos por la crítica y la nueva teoría, de los que acabamos de hablar, constituyen tareas que en apariencia no es posible cumplir más que al cabo de muchos años, y gracias a extensas y serias investigaciones. Debido a su propia esencia, no pueden encontrar solución mediante un enfoque crítico, incluso del error más fecundo. Al contrario, la crítica es la condición primera necesaria para la manera misma de plantear esos problemas. Ésta abre puertas, pero, a pesar de todo, nos parece que ha llegado el momento de intentar entrar por primera vez por esas grandes puertas abiertas y tratar, con la mayor libertad e imparcialidad, de trazar las bases más generales del estudio de los problemas nuevos de la psicología de los afectos, problemas con los que los viejos sabios ni siquiera habían soñado. En el presente estudio se realiza precisamente este primer intento, que, necesariamente, es bastante limitado y modesto.

Puede resultar extraño que intentemos dar el primer paso por la nueva vía, desde arriba, es decir, partiendo de las cúspides filosóficas de la teoría de las pasiones. Se puede objetar con toda razón que entre esta teoría de orden fisiológico y neurológico que, desde la base, asegura el desarrollo de la nueva doctrina, y las cúspides de las generalizaciones teóricas que permiten ver desde arriba todo el campo de las futuras investigaciones, así como toda la serie de problemas nuevos que lo ocupan, existe un abismo que sólo puede ser llenado con el enorme y cons tante esfuerzo de quienes recopilan los hechos nuevos y de quienes abren nuevas vías.

Pero nos parece que la vía que hemos elegido es perfectamente legítima, puesto que es desde la base desde donde hay que hacer posibles esas mismas investigaciones, sin lo que el pensamiento científico materialista no podría, en general, avanzar y desarrollarse en el plano de los complejos e intrincados problemas referentes a la naturaleza psicológica de las pasiones humanas; y desde arriba, sin lo que no sólo ésta no podría llegar hasta las raíces metodológicas de los errores de la teoría organicista de las emociones, sino que tampoco podría ver, de manera general, la dirección en la que debe ir la investigación para obtener finalmente conocimientos sólidos y seguros.

Si al respecto comparamos el estado actual de la teoría de los afectos con los demás sectores fundamentales de la psicología contemporánea, es inevitable ver que representa una original y desconsoladora excepción en la serie de los capítulos de dicha psicología. Ese estado de hecho puede comprenderse fácilmente como algo condicionado de manera inevitable por toda la historia del desarrollo del pensamiento psicológico científico. Por otra parte, pone a la doctrina de las pasiones en una situación de desconsoladora excepción, a causa de la cual –podemos afirmarlo sin ningu-

na vacilación– ese capítulo de la psicología, quizá el más esencial, se halla en una situación de clara inferioridad respecto a todos los demás capítulos; está como paralizado en un proceso de desarrollo. Internamente devastado, como señala acertadamente Bentley, por regla general está lleno de un material muerto y, en los investigadores más perspicaces, despierta la siguiente duda: ¿representa, finalmente, algo más que un título atronando en primera plana, que nada nuevo viene a decir?

Si echamos una mirada, incluso rápida, a la actual teoría de la percepción, a la actual teoría de la memoria, a la teoría del pensamiento, tan desarrollada en el último decenio, a la psicología de la palabra que en los últimos tiempos se desarrolla de manera particularmente intensa, no pueden pasar desapercibidos los vivos contrastes que aparecen cuando se compara esos temas de la psicología actual con la doctrina de los afectos. Los contrastes no residen únicamente en el hecho de que los temas enumerados son extremadamente ricos en pensamiento teórico, están ampliamente elaborados desde el punto de vista de los hechos, llenos de un contenido vivo en rápida evolución, mientras que la teoría de los afectos ha estado encadenada hasta hoy, como un presidiario a su carretilla, a ese punto en el que la historia hace el famoso nudo de la teoría organicista. Todo esto es más un resultado que una base de diferencia. Ante todo, la diferencia consiste en que todos los demás temas de la psicología trazaron la vía mediante la cual consiguieron un estudio verdaderamente científico y psicológico de los problemas correspondientes. Razón por la cual éstos se volvieron directa e intrépidamente hacia el futuro. Sólo la doctrina de las pasiones estuvo ciega, desorientada, en un callejón sin salida, vuelta hacia atrás, hacia un lejano pasado. Tampoco ésta elaboró su problemática y, hasta ahora, no se ha planteado la cuestión de saber lo que es verdadero o falso en la antigua manera de plantear los problemas fundamentales y centrales de toda la teoría.

Creemos que la razón de esta diferencia hay que buscarla en el hecho de que en todas las partes de la psicología, a excepción de la correspondiente a las emociones, sólo observamos un fenómeno general que intervenga de manera tan compatible con los ámbitos más diversos, de manera tan fecunda en cada uno de los ámbitos y para la psicología en su conjunto, y con tanta regularidad, que en modo alguno podemos considerarlo fortuito. Por el contrario, nos parece que es la consecuencia inevitable de la crisis que experimenta la psicología contemporánea y el único medio de salvación capaz de sacar a la ciencia de esta crisis y que, a nuestro entender, ya la ha sacado parcialmente. Ese fenómeno consiste en una profunda tendencia filosófica que penetra en los ámbitos más diversos de la investigación psicológica contemporánea.

En el fondo, la tendencia a acercar los problemas filosóficos y psicológicos, a resolverlos tomando como base el material concreto del psiquismo humano, a descubrir los elementos filosóficos que se hallan

de manera inmanente en los problemas más concretos y más empíricos de la psicología humana, implica, si se mira más de cerca, dos aspectos. Ésta puede examinarse fácilmente desde dos ángulos. De una parte, la investigación filosófica, al pasar del análisis histórico de los sistemas filosóficos y del desarrollo dogmático de los antiguos sistemas, mejorados o renovados, al análisis concreto, se tropieza necesariamente con el carácter inevitable del estudio de la realidad viva tal como ésta aparece en la ciencia contemporánea, en particular, en la psicología contemporánea. Se podría citar el antiguo estudio de Henri Bergson consagrado al problema de la memoria (1896), y las investigaciones más recientes de E. Cassirer consagradas a la psicología del lenguaje (E. Cassirer, 1925), a fin de ilustrar ese hecho nuevo para la filosofia que consiste en que, para resolver sus problemas, el filósofo se sumerge en el material concreto experimental y clínico obtenido en una época reciente, y que el pensamiento filosófico que, durante los últimos siglos, casi se había separado del análisis concreto de la realidad viva, y que se apoyaba en los sistemas científicos de un pasado lejano, intenta de nuevo confrontarse con esta realidad, ante todo por medio de los conocimientos científicos concretos, en particular de la ciencia psicológica.

Pero incluso la investigación psicológica llega necesariamente a ese punto de desarrollo cuando, algunas veces sin darse cuenta, se pone a resolver cuestiones, en el fondo, de carácter filosófico. Esta situación aparece con frecuencia en la psicología contemporánea; situación que uno de los sujetos de N. Ach (N. Ach, 1921), sometido a experiencias sobre la formación de los conceptos, definió en los siguientes términos (que el autor cita en el prefacio de su estudio): «¡pero si es filosofía experimental!» El estudio de Ach sobre la formación de los conceptos, de J. Piaget sobre el desarrollo de la lógica infantil y de sus categorías fundamentales, de M. Wertheimer y de W. Kohler sobre la percepción, o de E. Iaensch sobre la memoria pueden servir de modelo a esa filosofía experimental que se introduce en las investigaciones psicológicas. Como ya se ha dicho, ese fenómeno es, para la psicología contemporánea, más bien la regla que la excepción. Ésta está completamente plagada de problemas filosóficos, verdaderos fermentos del desarrollo de las principales teorías psicológicas contemporáneas.

Sólo la teoría de las pasiones constituye una excepción. Es verdad que aquí también sucede aquello de lo que hablaba F. Engels: lo quieran o no los naturalistas, son los filósofos quienes los dirigen. Una de las tareas fundamentales de nuestro estudio es precisamente descubrir este pensamiento filosófico que domina a los antiguos y actuales naturalistas en sus teorías de la vida afectiva. Pero, desde luego, hay una diferencia esencial entre servir inconscientemente y servir conscientemente a una u otra idea filosófica. Mientras los otros capítulos de la psicología

se han adentrado espontáneamente en la vía de una articulación con el sistema general de la filosofía, que es el único capaz de sacarlos de la crisis, la teoría de las pasiones aún se encuentra en el punto de congelación del empirismo principal.

Es evidente que nuestra tarea para con la teoría de las pasiones es ponerla a la altura de los otros temas de la psicología contemporánea. Para hablar con más claridad, nuestra meta es crear las bases primeras de una teoría psicológica de los afectos que sea plenamente consciente de su naturaleza filosófica, que no tema hacer las generalizaciones más elevadas, adecuadas a la naturaleza psicológica de las pasiones, y que sea digna de convertirse en uno de los capítulos de la psicología humana, quizá incluso en su capítulo principal. Naturalmente, la construcción de una teoría semejante no puede resolverse en un solo estudio, que además es de carácter abstracto, sino que, como en cualquier tarea compleja, también aquí se requiere una división del trabajo. No cabe duda de que esta teoría sólo puede crearse después de una serie de investigaciones. Y, a nuestro entender, en el desarrollo de esas investigaciones ha llegado el momento que, de manera totalmente independiente a la conmemoración del tricentenario del nacimiento de Spinoza, asigna a los investigadores la tarea de atribuir un significado general a todo el camino recorrido e indicar el que queda por recorrer. Si, según la acertada observación de Goethe, únicamente juntos los hombres comprenderán la naturaleza, para este conocimiento colectivo se requiere una cooperación basada en la división del trabajo.

Pensamos que debido a esta división del trabajo nos ha tocado en suerte la tarea (que inevitablemente se presenta también a nuestros ojos en todos los demás capítulos de la psicología) de reunir y generalizar el material factual inconexo, de descubrir detrás de la lucha de las doctrinas psicológicas concretas la de las ideas filosóficas, de indicar la interpretación filosófica del problema psicológico de los afectos, y por lo tanto de abrir la vía a las investigaciones futuras. Esta tarea sólo puede llevarse a cabo mediante un estudio especial. Por eso hemos incluido en el subtítulo de nuestro trabajo las palabras «Estudio histórico-psicológico», porque allí vemos una parte indispensable del trabajo de creación de una nueva teoría de las emociones. Dentro de la propia investigación existe una división del trabajo que le es propia: no sólo reunir los hechos, sino también analizarlos y generalizar y descubrir las ideas que los aclaran, constituye la tarea directa de la investigación, y, a nuestro entender, el presente trabajo es una investigación, no porque comprenda ciertos complementos de naturaleza concreta y factual del conocimiento científico, obtenidos por nosotros como resultado de un proceso de experimentación directo, sino porque estamos convencidos de que la propia vía que conduce a una generalización efectiva, a la toma de consciencia de las cúspides teóricas de la teoría de las pasiones, no puede ser sino una investigación.

Para nuestra investigación, hemos elegido un medio extraño e ingenuo, el que confronta a la vieja doctrina filosófica con los conocimientos científicos modernos, pero, actualmente, nos parece históricamente inevitable. No pensamos hallar en la teoría de las pasiones de Spinoza una teoría preparada, válida para las necesidades del saber científico moderno. Al contrario, durante nuestra investigación nos proponemos, basándonos en lo que de verdadero hay en la teoría de Spinoza, poner en evidencia sus errores. Pensamos que para hacer la crítica de Spinoza no tenemos arma más segura y poderosa que la verificación de sus ideas a la luz del saber científico contemporáneo. Pero creemos que la única manera de sacar a la teoría moderna de las pasiones de su atolladero histórico es con ayuda de una gran idea filosófica.

A pesar de la opinión establecida, y que no ve en la psicología de Spinoza más que algunas generalizaciones y comparaciones ciertas, que en conjunto la declara herencia definitiva del pasado, intentamos en nuestro estudio descubrir lo que en ésta hay de vivo. Por eso el punto de vista fundamental del presente estudio puede expresarse lo más neta y claramente posible, precisamente, oponiéndolo a la opinión tradicional, tal como la formuló uno de los especialistas de la Ética de Spinoza, quien piensa que, para el psicólogo de nuestra época, su teoría de las pasiones sólo puede tener un interés histórico.

Por el contrario, creemos que la teoría spinoziana de las pasiones puede presentar para la psicología contemporánea un verdadero interés histórico, no en el sentido de la elucidación del pasado histórico de nuestra ciencia, sino en el sentido de un giro decisivo de toda la historia de la psicología y de su desarrollo futuro. Creemos que, una vez liberada del error, la verdad de esta doctrina superará los problemas fundamentales a los que el conocimiento de la naturaleza psicológica de las pasiones y de toda la psicología del hombre ha dado preponderancia, y, sólida y afilada, los resolverá como el diamante corta el cristal. Ayudará a la psicología moderna en lo que es más fundamental y capital, la formación de una idea del hombre que nos sirva como modelo de la naturaleza humana.

Capítulo 8

Pero volvamos a la cuestión de saber lo que hay de verdadero y de falso en la antigua y la nueva teoría de las emociones.

Ya hemos dicho que el extenso examen crítico de la hipótesis organicista acumuló una enorme cantidad de datos nuevos, que exigen encarecidamente explicaciones y generalizaciones. La crítica se vio obligada a pasar sin falta a la elaboración de una nueva hipótesis. El movimiento del pensamiento teórico se fundió en una sola corriente con las investigaciones procedentes de otro ámbito que encontró –la neurología y la clínica–, investigaciones tomadas de la misma tendencia a dar otra explicación a los hechos descubiertos. Así, del encuentro de dos series de investigaciones apareció precisamente la que actualmente puede considerarse la teoría de las reacciones emocionales mayormente aceptada, la teoría dominante, la que en razón de su punto central recibe el nombre de teoría talámica. Examinemos de entrada, en sus grandes líneas, la segunda serie de investigaciones que hasta ahora hemos omitido.

La nueva teoría, al igual que la de James y la de Lange, parte del hecho de que existe un estrecho parentesco entre sensaciones y emociones. Sin embargo, ésta resuelve la cuestión de la correlación existente entre esas dos clases fundamentales de procesos psíquicos de modo distinto a como lo hace la teoría organicista. Esta última disolvía las emociones en las sensaciones, reducía las primeras a las segundas, y no veía en éstas más que sensaciones de una especie particular, precisamente sensaciones resultantes de una irritación de los órganos internos. Ante todo, la nueva teoría no se preocupa de reducir el sentimiento a la sensación, sino de acercarlos estrechamente y, algunas veces, de confundirlos totalmente. Esta circunstancia halla una expresión directa tanto

en el análisis fenomenológico de nuestra vivencia como en la autonomía y fisiología del cerebro.

K. Stumpf, para definir esta fusión de la sensación y el sentimiento experimentados directamente, introdujo el término de «sensación del sentimiento». Como dice E. Kretschmer, la mejor manera de explicar esto es tomando como base la sensación de dolor. Por supuesto, se puede decir de manera falsa y lógica a la vez: el dolor es la sensación sensible «a» que se acompaña de un afecto determinado –el sentimiento de dolor «b». Sin embargo, otra cosa muy distinta es la vivencia real y efectiva: no es «b» lo que acompaña a «a», sino que en la vivencia «b» y «a» son una sola y misma cosa. Desde un punto de vista puramente fenomenológico, el dolor es en igual medida sensación y sentimiento; sensación y sentimiento son simultáneos en un acto indivisible y único. Esta visión tiene un significado fundamental para nuestra reflexión en el ámbito de la fisiología del cerebro. Una separación tajante entre sensaciones y sentimientos es, lógicamente, necesaria, pero a pesar de ello es, en menor medida, no biológica y, en ese sentido, parece ser también una abstracción fenomenológica. Por vez primera, únicamente en grados más elevados de actividad, percepciones y representaciones aparecen como contenido y afecto en relaciones recíprocas más independientes y variables, lo que permite considerarlas separadas realmente en la vivencia.

El hecho de que sensaciones y sentimientos no estén diferenciados en la consciencia primitiva, en los primeros estadios del desarrollo, lo estudia y elabora de manera extremadamente pormenorizada y detallada la escuela de Leipzig, de F. Krueger, quien ha hecho de ello el punto de partida de toda su psicología del desarrollo. La mayoría de corrientes de la psicología contemporánea comparte la opinión de que al principio del desarrollo no descubrimos los elementos discretos de la vida psíquica evolucionada, sino formas globales no diferenciadas, que sólo en los estadios superiores del desarrollo empiezan a diferenciarse en géneros, aspectos y clases más o menos autónomos y determinadas de los procesos psíquicos. H. Volkelt, uno de los representantes de la escuela de Leipzig, habla de esas formas típicas de los estados primarios del desarrollo: sólo cuando se consiga caracterizar esos todos, difíciles de describir y todavía relativamente difusos, veremos hasta qué punto esos todos primitivos se asemejan a los sentimientos. En efecto, ningún aspecto de la vivencia del adulto, a excepción de los sentimientos, se parece tanto a esos complejos primitivos, considerados en su estado de difusión, tanto en la dimensión interna como, en cierta medida, en nuestras relaciones con el medio. Cuanto más descendemos al mundo primitivo, más las globalidades psíquicas, tanto en su forma general como en su construcción, se asemejan a la esencia misma de los sentimientos.

Fue Krueger quien introdujo esas sensaciones y percepciones parecidas a las emociones en la categoría de fenómenos a la que denominó «ámbito de los pseudosentimientos». En la nueva exposición de su teoría de la naturaleza de los sentimientos, ese autor ve la esencia de dichos sentimientos, que puede servir de base a una teoría sistemática, en el complejo de las cualidades que caracterizan la experiencia de una determinada formación psíquica global. Si, en su teoría general, Krueger atribuye al sentimiento un significado exclusivo y dominante en toda la organización psíquica de la vida, y por lo tanto se separa de numerosas corrientes de la psicología, en cambio, en su versión parcial, según la cual sensaciones y sentimientos están unidos durante las primeras etapas del desarrollo, encuentra un apoyo en la inmensa mayoría de los investigadores contemporáneos. A título de ejemplo, podríamos limitarnos a señalar las tesis desarrolladas por la psicología estructural contemporánea, que, por medio de K. Koffka, declaró que durante los primeros estadios del desarrollo, el objeto es para la consciencia tan espantoso como negro, y que las primeras percepciones identificables como emociones deben considerarse el punto de partida efectivo de todo el desarrollo posterior. El estrechísimo parentesco entre sensación y sentimiento, parentesco que a veces lleva a una fusión total, no puede carecer de fundamentos anatómicos y fisiológicos.

Tales fundamentos se desarrollan en las teorías de un cierto número de eminentes representantes de la neurología contemporánea. El resultado global al que llegan esos investigadores (J. Müller, Herrick y otros) es la tesis de que, a excepción de las olfativas, todas las vías sensibles y sensoriales aferentes que van de la periferia al cerebro entran en los tálamos ópticos, donde se interrumpen. De esta manera, desde el punto de vista anatómico, dichos tálamos constituyen un gran centro de distribución para todas las vías de la sensación; centro que ofrece amplias posibilidades para el reagrupamiento de los impulsos aferentes y su repartición según las vías propias de las sensaciones aisladas, en dirección a las áreas particulares de proyección de la corteza cerebral. Por un lado, esta región posee vías asociativas desarrolladas que la conectan al córtex, y, por el otro –si se incluyen no sólo los centros sensoriales, sino también los centros motores, así como el centro de la coordinación motriz– está conectada a los órganos internos y a los músculos del esqueleto. Como dice Herrick, en condiciones ordinarias ningún impulso sensorial simple puede alcanzar la corteza cerebral si anteriormente no ha sido tratado en los centros subcorticales, los cuales ponen en movimiento las combinaciones complejas de los actos reflejos y los diversos automatismos, conforme a la estructura preformada de esos fenómenos.

A partir de ahí, Müller desarrolló una teoría de las funciones de los tálamos ópticos (J. Müller, 1842). Según su teoría, esta región es el

lugar donde, precisamente, las diferentes sensaciones reciben su colorido emocional particular y su tonalidad afectiva. En dicha región es donde aparecen las sensaciones corporales de dolor y placer, mientras que la corteza cerebral sólo tiene importancia cuando se trata de localizar las sensaciones y percepciones. Esta zona es al mismo tiempo un punto de transmisión, donde las excitaciones de las neuronas sensitivas pasan a las mismas neuronas del sistema vegetativo. Desde ese punto de vista, la región del tálamo óptico es el centro principal de las funciones sensoriales y de la vida afectiva elemental, indisolublemente asociada a éstas. Junto con los centros del sistema vegetativo, cerca del tubérculo y los centros psicomotores del tronco cerebral, esta región constituye el centro de las reacciones visceroafectivas.

Antes de Müller, Head había llegado a puntos de vista parecidos, atribuyendo, como H. Holmes, a esta región la función de producir estados de consciencia. Basándose en sus propias observaciones de casos de lesiones lateralizadas del tálamo óptico, Head concluyó que este órgano era el centro de la consciencia para ciertos elementos de la sensación, que respondía a todas las excitaciones capaces de provocar placer o displacer, o de provocar la consciencia de un cambio en el estado general. La tonalidad emocional de las sensaciones somáticas o viscerales es el producto de su actividad. A este respecto, Küppers va más lejos que nadie cuando, como hemos visto, interpreta casos de lesiones lateralizadas del tálamo óptico argumentando que ese tipo de enfermos tienen un alma distinta en uno y otro lado. De manera que tiende a localizar en esta región no sólo funciones psíquicas esenciales sino, por qué no, la propia alma.

En apariencia, independientemente de esta serie de investigaciones y, en todo caso, basándose en investigaciones de otro tipo, Dana y Cannon propusieron una teoría parecida. Conforme a su idea, las emociones se originan como consecuencia de la actividad del tálamo óptico. La tesis principal de su teoría Cannon la formula de la manera siguiente: «La cualidad específica de las emociones va unida a la simple sensación cuando son excitados procesos talámicos» (W. B. Cannon, 1927). Lo fundamentalmente nuevo en esta variante de la teoría talámica de las emociones es la idea de una interacción de la corteza cerebral y el tálamo óptico como sustrato fisiológico real de los procesos emocionales. Ya hemos citado anteriormente las conclusiones que saca Dana de sus observaciones sobre el mantenimiento de la vivencia emocional en ausencia de manifestaciones corporales de las emociones en los enfermos. Recordemos que el punto fundamental de esas conclusiones es la idea de la localización central de las emociones derivadas de la actividad e interactividad de la corteza cerebral y del tálamo óptico. Esta teoría, a la que Dana llegó independientemente de Cannon y que, como vimos, fue desarrollada simultáneamente con una concordancia y una

coincidencia sorprendentes en ciertos detalles por varios investigadores, nos vuelve a recordar, al igual que la convergencia de las teorías de James y de Lange, el pensamiento de Goethe relativo a las ideas que maduran en épocas determinadas, como los frutos que caen al mismo tiempo en distintos huertos. Según parece, la teoría talámica de las emociones representa efectivamente esa idea que ha madurado en nuestra época de manera simultánea. Esta idea ha alcanzado, en el sentido que nos interesa, el mayor grado de maduración y de elaboración en los trabajos de Cannon, quien no sólo se esforzó en desarrollarla en una teoría psiconeurológica sistemática de las emociones, sino que supo, con una lógica y una claridad absolutas, oponerla a la vieja teoría James-Lange como única explicación adecuada de la inmensa mayoría de los hechos más diversos que conocemos en el ámbito de la vida afectiva normal y patológica. Por ese motivo, posteriormente nos basaremos en los trabajos de Cannon en la exposición de esta teoría y en el examen de las principales demostraciones citadas habitualmente en su defensa.

Comencemos por explicar la diferencia radical que existe entre la antigua y la nueva teoría. En nuestro cuadro, tomado de Cannon, se presentan de manera esquemática y extremadamente simplificada los mecanismos nerviosos que fundamentan las emociones, tal como los supusieron las teorías organicista y talámica de las reacciones emocionales. Como se ve por ese esquema, conforme a la teoría James-Lange, cualquiera que sea el objeto que estimula los órganos receptores, los impulsos aferentes se dirigen hacia el córtex, como consecuencia de lo cual se produce la percepción del objeto; en el córtex sobrevienen excitaciones centrífugas dirigidas hacia los músculos y los órganos internos, que provocan en éstos complejos y diversos cambios. Los impulsos aferentes procedentes de los órganos internos y de los músculos regresan al córtex, gracias a lo cual el objeto hasta entonces simplemente perc*ibid*o se transforma en objeto vivido emocionalmente; la sensación del desarrollo de los cambios corporales es precisamente la emoción –el conjunto de los elementos asociativos y motores experimentados lo explica todo.

Conforme a la teoría talámica, y como se ve en el cuadro, el mecanismo neurológico de la reacción emocional se distingue del que acabamos de examinar en dos puntos fundamentales. En primer lugar, en ese mecanismo faltan las vías 3-4, representadas en el primer cuadro, es decir, las que conducen en sentido inverso los impulsos aferentes –de los músculos esqueléticos y de los órganos internos al córtex–, impulsos que la antigua teoría considera fuente única de la vivencia emocional. Esas vías se han omitido en el segundo cuadro, no porque no existan, sino porque, según la nueva teoría, su significado para el estudio de las emociones es más que discutible. Manifiestamente, la nueva teoría

busca la fuente principal de la experiencia emocional en otro lugar, y ese es el segundo punto de divergencia con relación al primer esquema; según la nueva teoría, las excitaciones sensoriales que van de la periferia al cerebro se interrumpen en la zona del tálamo óptico. Este se considera el centro de coordinación de las reacciones emocionales, centro provisto de muchas conexiones con el córtex y la periferia. Los procesos que intervienen ahí son fuente de los conflictos afectivos. A continuación vamos a ver de qué manera presenta Cannon el mecanismo de la aparición y desarrollo de las emociones.

Una situación externa estimula los órganos de la percepción, que, por medio de los impulsos enviados al córtex, transmiten las excitaciones provocadas. En el córtex, los impulsos se asocian a los procesos reflejos condicionados, los cuales determinan la orientación de la reacción. Que los procesos talámicos estén preparados para descargarse, se debe a que la reacción aparece en forma de una estructura determinada, gracias a lo cual las neuronas corticales los desencadenan, o se debe a que los propios impulsos provenientes de los receptores desencadenan en la vía centrípeta que recorren los citados procesos. Que las neuronas talámicas se activan en una cierta combinación durante la expresión de una emoción determinada, lo demuestra la estereotipia en el caso de estados afectivos diferentes. Para poder activarse, esas neuronas no requieren una inervación pormenorizada por parte de los centros superiores. La condición primera de su funcionamiento es una desinhibición, razón por la cual producen una descarga rápida e intensa. Las neuronas que se hallan en el interior y al lado del tálamo óptico, y que participan en la expresión emocional, están cerca de la interrupción de las vías sensoriales que van de la periferia a la corteza cerebral. Se sabe que cuando se produce la descarga de esas neuronas en una combinación determinada, no sólo inervan los músculos y los órganos internos, sino que excitan también las vías aferentes que van al córtex, sea por conexión directa, sea por irradiación. Según la teoría que se desprende de ello naturalmente, la cualidad específica de las emociones se asocia a una simple sensación si los procesos talámicos están activados.

Examinemos ante todo los fundamentos esenciales y factuales de la nueva teoría. En primer lugar, hay que subrayar que, en los animales inferiores, la resección de todo el cerebro anterior hasta el tálamo óptico inhibe la conducta que suele calificarse de feroz; cuando se suprime el tálamo óptico, la reacción desaparece. En 1887, V. M. Bekhterev emitió la idea de que la expresión emocional no dependía de la corteza cerebral, porque a veces ocurre que esta expresión no puede reprimirse voluntariamente (risa provocada por las cosquillas, grito de dolor), porque los cambios viscerales –independientes del control cortical– siempre forman parte de esta reacción, y, por último, porque dicha reacción se manifiesta inmediatamente después del nacimiento, cuando la parti-

cipación del córtex en la organización del comportamiento es aún insignificante. Luego, Bekhterev publicó los resultados de sus experimentos con resección de los dos hemisferios en distintos animales, en los que incluso después de la operación los estímulos correspondientes continuaban provocando reacciones de carácter afectivo. Esas reacciones sólo desaparecían después de la resección de los tálamos ópticos. Por lo que Bekhterev concluyó que éstos desempeñan un papel predominante en las manifestaciones emocionales.

R. Woodworth (en W. B. Cannon, 1927) y Sherrington (1904) intentaron echar abajo la tesis de Bekhterev mencionando el hecho de que, en sus experimentos, los fenómenos fisiológicos de una gran excitación y las llamadas reacciones pseudoafectivas se habían mantenido en los gatos a los que se había suprimido por completo el tálamo. Sin embargo, esta tesis fue confirmada por un cierto número de nuevos trabajos y, al parecer, debe considerarse una de las más seguras y sólidas de la actual teoría de la localización de las funciones psíquicas. Las investigaciones de Cannon y Britton, y más tarde las de Bard, confirmaron plenamente la posición de Bekhterev y permitieron a los autores concluir que, si se suprime el control cortical, los tálamos ópticos reaccionan mediante impulsos que provocan un grado extremo de actividad emocional, visceral y muscular. La diferencia entre esta afectividad y las reacciones pseudoafectivas de los animales de los experimentos de Sherrington se debe en primer lugar a que, en dichos experimentos, los animales presentaban límites muy estrechos en la coordinación del comportamiento. En sus reacciones, no conseguían nunca actos reales de ataque o de huida, mientras que, si se conservaban los tálamos ópticos, la reacción afectiva exteriorizada se mantenía íntegramente.

Fenómenos análogos se han descrito más de una vez en el marco de la investigación clínica. En ciertas formas de hemiplejía, los enfermos no son capaces de realizar movimientos voluntarios de los músculos faciales del lado paralizado, pero cuando dichos enfermos están bajo el efecto de un afecto de tristeza o de alegría, los músculos que no están sometidos a un control voluntario se activan y dan a los dos lados del rostro la expresión de tristeza o de alegría. En esos casos las vías motoras están interrumpidas en las zonas subcorticales, pero los tálamos ópticos permanecen intactos.

Fenómenos opuestos se observan en el caso de una lesión lateralizada de los tálamos ópticos. Por ejemplo, como consecuencia de un tumor lateralizado en dichos tálamos, se observa en los enfermos, en las circunstancias correspondientes, una lateralización de la risa o de la mueca de dolor, y ello a pesar de que el control cortical de esos mismos músculos es bilateral. El paciente descrito por S. I. Kiriltsev (en W. B. Cannon, 1927) podía gestionar voluntariamente y de manera simétrica los movimientos de los dos lados del rostro. Pero cuando reía o hacía una mueca de dolor, el lado

derecho de su rostro permanecía inmóvil. Durante la autopsia, se le descubrió un tumor en la mitad derecha de los tálamos ópticos.

Esa localización del aparato nervioso central, que rige la expresión del placer y del dolor, va unida a los fenómenos emocionales que se observan habitualmente en la parálisis pseudobulbar. En esos casos generalmente nos hallamos ante una parálisis bilateral de los músculos faciales. Sin embargo, los músculos faciales, que no pueden contraerse voluntariamente, funcionan normalmente al reír o gritar, al fruncir o mover las cejas. Las manifestaciones emocionales se producen, por así decirlo, en forma de crisis, de manera incontrolada y prolongada. Así, se describió el caso de un enfermo que empezó a reír a las diez de la mañana y continuó, con algunas pausas, hasta las dos de la tarde. F. Tilney y D. Morrison dan a conocer ciento setenta y tres casos de esta afección (W. B. Cannon, 1927). Los investigadores observaron ese tipo de paroxismos de llanto y de risa en un 17 por 100 de esos casos, únicamente de llanto en un 16 por l00y únicamente de risa en un 15 por 100. Los paroxismos se producían aparentemente sin motivo alguno. Los enfermos parecían embargados por la risa, pero no experimentaban ninguna emoción correspondiente a dicha manifestación corporal.

S. Wilson describió una serie de casos parecidos, que le permitieron establecer que cuanto más importante es la parálisis voluntaria de los músculos faciales y motores, más intensa es la inervación involuntaria de ese mismo mecanismo (S. Wilson, 1924). Brissaud atribuye esos trastornos a la afección de una cierta parte de las vías corticotalámicas, como consecuencia de lo cual los tálamos ópticos se liberan del control cortical. Brissaud supone que la expresión de una risa convulsiva involuntaria requiere la integridad de los tálamos. Wilson refuta esta suposición de Brissaud diciendo que los fenómenos descritos también pueden producirse en el caso de que los propios tálamos estén implicados en un proceso patológico. Más adelante volveremos sobre la interpretación de dichos casos. Recordemos todavía algunos casos de Felton y Beyli, quienes observaron en los enfermos una ausencia total de emoción en el caso de un proceso patológico de la parte media de los tálamos ópticos. Así, uno de sus pacientes, falto de toda expresión emocional, mostró una tranquilidad de espíritu insensata, asociada a una ausencia total de evaluación de la gravedad de su estado físico personal. En el caso de narcolepsia con afección de la región del tercer ventrículo, la expresión y la sensación de las emociones pueden asimismo faltar casi por completo. Este tipo de enfermos acogen las burlas y ofensas con una indiferencia absoluta y no muestran ninguna manifestación emocional ante los acontecimientos más trágicos. En ciertos casos, se han encontrado en estos enfermos tumores en la parte inferior de los tálamos ópticos, tumores que afectan con frecuencia al conjunto de los tálamos.

Por último, la tercera prueba de lo bien fundado de la tesis principal de la nueva teoría es la desinhibición de las reacciones incontroladas y a menudo prolongadas de llanto y de risa durante la eliminación provisional del control cortical de los centros inferiores por medio de anestesia o debido al trastorno de ese control causado por algún proceso patológico. Como señala Cannon, esta última prueba puede tener valor de argumento a favor de una localización talámica de las manifestaciones emocionales, únicamente si se la examina con relación a las dos primeras consideraciones mencionadas anteriormente. Los experimentos farmacológicos con anestesia de la corteza cerebral, lo que elimina el control de los centros superiores, han mostrado que en esos casos el funcionamiento de las reacciones emocionales se expresa de manera extraordinariamente clara.

Todos los datos –experimentales, clínicos y farmacológicos– que acabamos de describir, de entrada, llevan a reconocer la localización de las manifestaciones emocionales en la región de los tálamos ópticos y, a continuación, a plantear la hipótesis que intenta explicar todos esos fenómenos a partir de la representación de la organización de la actividad cerebral que desarrolló en su tiempo J. Jackson. Según Jackson, la organización del sistema nervioso presenta una jerarquía compleja de los centros superiores e inferiores, donde las reacciones primitivas, arcaicas, de las partes antiguas del cerebro, que de repente podrían alterar las formas más diferenciadas y sutiles de la actividad de los centros superiores, experimentan una inhibición por parte de estos últimos, razón por la cual, en condiciones normales, éstas no pueden manifestarse y desempeñar un papel dominante en el comportamiento. Cuando, en virtud de tales o cuales condiciones, el control del córtex sobre los centros inferiores se debilita o desaparece por completo, estos últimos –hasta entonces sometidos a una instancia– se independizan y actúan con toda libertad, lo que conduce a la manifestación de una actividad involuntaria y extremadamente intensa. En esas condiciones, los estímulos más débiles pueden provocar reacciones completamente excesivas.

Según la nueva hipótesis, las manifestaciones emocionales son el producto de la actividad de los centros inferiores subcorticales organizados conforme a la idea de Jackson. Según la opinión de Head, quien ha desarrollado la teoría de Jackson, todas las manifestaciones emocionales incontroladas descritas antes deben examinarse como fenómenos de desinhibición de los centros inferiores como consecuencia de una disminución o supresión del control cortical. De acuerdo con este tipo de interpretación, se halla la intensidad extrema y la fácil excitabilidad de los animales y de los sujetos humanos que presentan una alteración del control cortical de los centros inferiores. La intensidad desacostumbrada de las reacciones indica que el sistema nervioso, que gestiona las

manifestaciones emocionales, está siempre preparado para operar una descarga energética y que únicamente un control superior inhibe la manifestación de su actividad.

Quizá sólo van en contra de esta hipótesis las consideraciones de Wilson, quien, a diferencia de Brissaud, admite, como hemos visto anteriormente, que los paroxismos no controlados de risa y de llanto pueden sobrevenir no sólo como consecuencia de una ruptura de las vías corticotalámicas con mantenimiento de la integridad de los tálamos ópticos, sino también con alteraciones significativas de dichos tálamos. Sin embargo, a nuestro entender, esas objeciones las refuta Bard de manera concluyente al señalar que, cuando en un proceso patológico está implicada la base de la región talámica, región, por una parte esencial, unida a la reacción de rabia, no se suelen observar manifestaciones emocionales. Wilson, al mencionar esos hechos, los interpreta como el resultado de una ruptura de las vías corticales, pero la capacidad de convicción de sus argumentos se quiebra debido a que no se ha observado ningún caso de parálisis emocional causada por una afección cortical. Al contrario, las afecciones que separan el córtex de los centros inferiores suelen provocar una actividad extraordinaria del comportamiento emocional. Así, los hechos hablan más bien a favor de una localización subcortical de las manifestaciones emocionales. En total acuerdo con esta idea, se encuentran también las investigaciones, apuntadas anteriormente, de Head y de Holmes (W. B. Cannon, 1927), en las que se muestra que afecciones unilaterales de los tálamos ópticos determinan una tendencia a reaccionar a estímulos ordinarios mediante un exceso afectivo. Los autores explican ese fenómeno por el hecho de que los tálamos ópticos se liberan del control cortical. Su conclusión indica que la actividad de los tálamos es el sustrato fisiológico del aspecto afectivo de las sensaciones.

Si resumimos los fundamentos factuales examinados en este capítulo, sobre los que se apoya la teoría talámica de las emociones, y si añadimos las consideraciones y los hechos mencionados en los capítulos precedentes, es imposible no compartir la opinión de Cannon de que esta teoría, como alternativa a la teoría James-Lange, está de acuerdo con todos los hechos actualmente conocidos.

Capítulo 9

Si es cierto que la capacidad de convicción de un argumento cualquiera únicamente se aprehende al compararla con la fuerza de los argumentos contrarios, podemos considerar la nueva teoría como una verdad científica perfectamente validada siempre y cuando no se le oponga ninguna objeción factual seria. No hace mucho tiempo, E. Newman, F. Perkins y S. Wilson intentaron oponer un conjunto sistemático de objeciones críticas a la nueva teoría y, al mismo tiempo, movilizar todo lo que pudiera servir para defender la teoría organicista. Basta con examinar esta última oleada de justificaciones de la paradójica tesis de James y de Lange para darse cuenta del carácter desesperado de la situación de la antigua teoría. Esas justificaciones evolucionan en el círculo vicioso trazado por los propios creadores de la teoría; aquí, éstos dan variantes y repeticiones inútiles de sus cantinelas, pero los autores no disponen de ningún dalo, directo o indirecto, capaz de consolidar el vacilante edificio de la teoría organicista. Sin embargo, incluso de este choque de opiniones nacen destellos aislados de verdad, que cualquiera que desee evaluar objetivamente el derecho real de la nueva hipótesis a la existencia y al reconocimiento, no puede dejar de ver.

La primera objeción, y quizá, desde ese punió de vista la objeción central hecha a la nueva teoría, consiste en señalar su talón de Aquiles, su punto más débil, es decir, en mostrar la falta de todo análisis psicológico de las emociones como tal. La contradicción contenida en la argumentación factual de la nueva teoría probablemente ya ha sido observada por el lector durante nuestra precedente exposición. En efecto, salta a la vista, indefectiblemente, que los nuevos investigadores utilizan las manifestaciones emocionales como prueba de la presencia o del mantenimiento de la emoción y que, al mismo tiempo, como consecuencia de sus trabajos, rechazan por completo considerar los elementos viscera-

les y motores como fuente de las emociones. Entonces, nos pregunta mos, ¿qué representa esa cosa ilusoria, la emoción? En todo caso, esta objeción conserva su fuerza debido a todos los experimentos realizados con animales, de los que hemos hablado anteriormente.

La respuesta a esta objeción permite, efectivamente, por un lado, explicar el punto esencial de la nueva teoría, y, por el otro, consolidar mejor su argumentación factual. La nueva teoría acepta enteramente la definición de la emoción dada por James, es decir, una cierta tonalidad sensible asociada a la mera percepción. El único tema de discusión es la fuente de las emociones. La antigua teoría sitúa esta fuente en la sensación de las manifestaciones corporales, la nueva teoría considera que esta cualidad específica está asociada a la percepción como resultado de la actividad de los tálamos ópticos. Sin embargo, se produce aquí una bifurcación en el interior de la nueva teoría. Mientras que los unos, como Head, Kiippers, etc., atribuyen a esos tálamos la función de toma de consciencia de las emociones, y los tienen por el centro de la consciencia, los otros, como Cannon, introducen en ese punto de la teoría un complemento esencial.

W. Cannon no afirma que la consciencia que se puede tener de la emoción está directamente unida a la actividad de los tálamos ópticos. Por el contrario, al subrayar que la anestesia, que elimina totalmente la consciencia emocional, deja intacta la manifestación emocional de origen talámico, Cannon impugna la localización del centro de la consciencia emocional en la región subcortical. Como indica, la reacción emocional que nace y se organiza en los tálamos ópticos sigue las vías de su descarga no sólo hacia la periferia, condicionando las manifestaciones emocionales, sino también hacia el córtex, donde, precisamente, aparece el sentimiento asociado a la sensación, como se ve en el caso de las afecciones talámicas unilaterales. En esta versión, la nueva teoría, en lugar de afirmar que los tálamos ópticos son el centro de las experiencias afectivas, sostiene que se los debe considerar como la fuente de dichas experiencias, al igual que los cambios en la retina son la fuente de las sensaciones visuales.

Así, lo que diferencia a la nueva teoría de la antigua es que esta última admitía la localización de las experiencias afectivas al nivel cortical, mientras que la nueva las sitúa al nivel subcortical. Esta diferencia sólo puede imputarse a los adeptos más exagerados de la teoría talámica, mencionados anteriormente. En la versión de la nueva teoría desarrollada por Cannon, Bard, etc., es precisamente en ese punto donde ambas teorías convergen totalmente. Tanto en la una como en la otra están implicados procesos emocionales en calidad de sustrato fisiológico de la consciencia emocional, pero su causa específica, su fuente específica, capaz de explicarnos en que se distinguen esos procesos corticales de los otros procesos corticales, es el sustrato de las operaciones inte-

lectuales, y ambas teorías las localizan distintamente. La una ve dicha fuente en los cambios periféricos y la otra en los procesos centrales.

La tesis de James, que proclama que en el cerebro no existen centros especiales para las emociones, debe ser modificada a la luz de los nuevos datos. Por un lado, el córtex y, por el otro, los fascículos reflejos y los órganos periféricos, como fuente de impulsos retroactivos, presentan una organización demasiado simplificada, que no se corresponde con la complejidad real de la reacción emocional. Entre el córtex y la periferia se encuentra el tálamo, órgano de integración de los procesos emocionales, en el que, por un lado, tiene lugar una reacción estereotipada y, por el otro, excitaciones específicas orientadas hacia el córtex. Así, en la nueva teoría, las interacciones entre los centros corticales y subcorticales se consideran la base real de la emoción. La alternativa a la que James da prioridad –o existen centros especiales de las emociones, o bien las emociones sobrevienen en los centros motores y sensoriales comunes del córtex– no es válida.

La nueva teoría afirma en lugar de la antigua («o..., o bien»), la existencia de los procesos corticales y de centros especializados de las reacciones emocionales. Sólo las dos juntas son capaces de explicar de manera adecuada la diversidad de los procesos emocionales. Ese mismo punto de vista es el que defiende esencialmente Dana. Esta teoría, observa Bard, es capaz de explicar tanto el hecho de que, en condiciones normales, las emociones se acompañan siempre de manifestaciones corporales estándar (lo que motivó la aparición de una teoría periférica de las emociones), como el hecho de que las manifestaciones corporales y la vivencia emocional pueden existir, en condiciones experimentales y patológicas especiales, separada e independientemente. La hipótesis en la que se basa la nueva teoría, según la cual la emoción es un proceso central en cuanto a su origen, explica perfectamente una tercera serie de hechos, a saber, la desaparición tanto de la manifestación corporal de la emoción como de la vivencia afectiva cuando el conjunto de los tálamos ópticos está implicado en un proceso patológico, como se produce en los casos, mencionados anteriormente, de Felton y Beyli.

En la polémica que opone a los adeptos de la antigua y la nueva teoría, esta cuestión apareció como un problema relativo a la correlación entre el comportamiento emocional y la vivencia emocional, es decir, entre los aspectos subjetivo y objetivo de la emoción. Según la teoría James-Lange, esos dos aspectos son siempre inseparables: no puede haber comportamiento emocional sin vivencia emocional, de la misma manera que no puede haber vivencia emocional sin cambio periférico. La nueva teoría explica, por último, una cuarta serie de hechos, a saber, que la presencia de manifestaciones corporales, a veces también provocadas de manera artificial, puede, en ciertas circunstancias, contribuir a la aparición o al refuerzo de la propia emoción. En resumen, explican-

do de manera suficientemente convincente tanto la existencia de un vínculo entre ellos como la posibilidad de la existencia separada de elementos periféricos y centrales de las emociones, la nueva teoría se encarga, verdaderamente, de dar una interpretación uniforme y lógicamente consecuente a la riqueza de los hechos que conocemos, y, principialmente, de dar una explicación convincente al hecho de que las manifestaciones corporales, la expresión emocional, también nos ayudan con frecuencia, en condiciones normales, a juzgar la presencia de la vivencia emocional correspondiente.

No vamos a examinar ese conflicto entre opiniones opuestas a propósito de cada punto crítico de la antigua doctrina y a propósito de los argumentos de la nueva teoría. En el transcurso de nuestras reflexiones, en parte, los hemos tratado superficialmente y, en parte, los hemos dejado de lado, puesto que es difícil que éstos puedan desempeñar un papel mínimamente importante en la aceptación definitiva de una u otra teoría. Nos contentaremos con señalar que todas las objeciones se refieren a argumentos secundarios, como, por ejemplo, la tesis de Cannon sobre la sensibilidad extremadamente débil de los órganos internos, debido al reducido número de fibras aferentes en el sistema nervioso autónomo. El grado de sensibilidad extremadamente débil de los órganos internos (las fibras sensoriales corresponden aproximadamente a 1/10 de las fibras motrices) era para Cannon una prueba más en contra del hecho de considerar los cambios que intervienen en esos órganos como fuente de la vivencia emocional. Sus detractores mencionan sensaciones en la caja torácica, en la garganta, en los vasos (sanguíneos) y en la cavidad subabdominal. Como Cannon observa acertadamente, aquí no se trata de los órganos viscerales en el sentido propio del término, sino de las sensaciones que aparecen fuera de esos órganos, en zonas provistas de numerosos nervios sensoriales que únicamente experimentan un efecto después de los cambios viscerales.

Si dejamos de lado las objeciones secundarias, se quedarán en la polémica los intentos de salvar de una u otra manera la antigua teoría aportando correctivos acordes con los nuevos datos. Anteriormente examinamos uno de esos intentos, el que rechaza considerar las sensaciones viscerales como un elemento esencial de las emociones y pretende desplazar el centro de gravedad de la antigua teoría a las sensaciones motrices, quinestésicas. Sin embargo, el otro intento vuelve a considerar idénticas ambas teorías, puesto que los nuevos autores son proclives a localizar en los tálamos ópticos el centro de las reacciones motrices y orgánicas, reacciones que James señaló como fuente verdadera y única de las emociones. Pero, como lo explica Cannon, en el fondo ese intento no es válido en la medida en que los autores no ven diferencia de principio entre las teorías de las emociones periférica y central, diferencia que es el fondo de la discusión.

No nos detendremos más que en tres aspectos que los adeptos de la nueva teoría exponen como ventajas esenciales. Esos aspectos pueden presentar para nosotros un interés primordial tanto desde el punto de vista de la evaluación de la nueva teoría como desde el punto de vista que de manera especial examinamos en esta investigación.

El primero se refiere a la explicación dada para las emociones llamadas superiores, o más finas. Tanto la antigua como la nueva teoría tienen por objeto de investigación las emociones groseras, directamente asociadas a los instintos, en gran medida comunes a los animales y al hombre, que por lo visto aparecen en los primeros estadios del desarrollo –en una palabra, las emociones inferiores–. Por lo que se refiere a las emociones superiores, específicas del hombre, James observa que las manifestaciones corporales y la intensidad de las sensaciones relacionadas con éstas pueden ser débiles. Es verdad que James se ve obligado a reconocer que esas emociones tranquilas, que se expresan sin la menor excitación corporal, pueden constatarse ciertamente en el hombre. Así, James no niega que puedan existir placeres refinados, en otras palabras, que pueda haber emociones exclusivamente condicionadas por la excitación de los centros, de manera totalmente independiente de las corrientes centrífugas. Entre esas sensaciones sitúa, paralelamente a las emociones estéticas, el sentimiento de satisfacción moral y de gratitud, o el sentimiento de satisfacción que se experimenta tras la resolución de un problema.

Sin embargo, W. James se esfuerza de inmediato en retirar esta declaración que contradice toda su teoría, y para salvarla señala que paralelamente a esas emociones centrales las obras de arle pueden provocar emociones extremadamente fuertes, en las que la experiencia está en completa armonía con las posiciones teóricas que defiende. En las percepciones estéticas (por ejemplo musicales) son las corrientes centrífugas las que desempeñan el papel principal, al margen de que, al mismo tiempo que éstas, aparezcan o no excitaciones orgánicas internas. La misma excitación estética representa un objeto de sensación, y cuanto más sea la percepción estética objeto de una sensación experimentada de manera directa, grosera y viva, más grosero y vivo será el goce estético relacionado.

James, aún con mayor franqueza, intenta desquitarse por haber reconocido momentáneamente, obligado y forzado, la existencia de emociones puramente centrales respecto a los otros sentimientos mencionados anteriormente. Reconoce que éstas pueden ser de origen puramente central. «Pero la debilidad y palidez de dichas sensaciones, cuando no van unidas a excitaciones corporales, contrastan claramente con emociones mucho más groseras. En todas las personas sensibles e impresionables, las emociones refinadas van siempre unidas a excitaciones corporales: la justicia moral se refleja en los sonidos de la voz o

en la expresión de los ojos, ete...» (1902). Si la excitación corporal no acontece, se produce simplemente, según James, una percepción intelectual de los fenómenos; percepciones que conviene atribuir a los procesos cognitivos, antes que a los procesos emocionales o morales (*ibid*.).

Basta con citar esas reflexiones de James sobre las emociones superiores para que resulte evidente la contradicción interna en la que cae el autor cuando intenta explicar dichas emociones. Por un lado, las ve como esencialmente distintas de las emociones inferiores, como emociones que no aparecen por vía centrípeta sino central, como emociones que no van acompañadas de excitación corporal y, por ello, admite que la teoría que desarrolla no puede explicar adecuadamente las emociones superiores, sino que sólo atañe al ámbito de las sensaciones groseras o inferiores, no específicas del psiquismo humano. Por otro lado, las niega, al relacionarlas con los estados intelectuales, y no emocionales, de la consciencia, presumiendo que sólo son emociones cuando revelan los indicios obligados de las emociones groseras, es decir, una excitación corporal y un origen periférico; por consiguiente, James les aplica también su teoría fundamental, negándose a ver una diferencia de principio entre las emociones inferiores y las superiores. Así, dos vías, que se excluyen mutuamente, se le presentaron a James: ya un dualismo abierto en la interpretación de la naturaleza de las emociones superiores e inferiores, ya una identificación completa de unas y otras.

Como se ve, James siempre se preguntó cuál de las dos vías debía tomar. En las exposiciones tardías de su teoría, el autor reconoció las insuficiencias de su tesis e introdujo cambios sustanciales. Éstos se refieren a dos puntos esenciales que el investigador ruso N. N. Lange subraya con una insistencia particular. De entrada James admite en una nueva exposición: «El propio sentimiento de placer y de sufrimiento precede a sus manifestaciones físicas y las provoca, y no es su consecuencia, aunque a su vez esas manifestaciones físicas ejercen una influencia retroactiva, confiriendo a la emoción viveza e intensidad» (N.N. Lange, 1914).

El segundo cambio se refiere a la naturaleza de las manifestaciones corporales de las emociones. Si con anterioridad James las consideraba como la combinación de reflejos simples, en su nueva exposición tiende a ver en ellas formas más complejas de reacciones centrífugas. Éstas no sobrevienen directamente del carácter específico de la excitación externa que actúa sobre el mecanismo nervioso innato, sino que presuponen siempre en el individuo la consciencia de ese significado o ese sentido particulares que éste introduce en esta impresión externa. Las reacciones emocionales dependen de que la impresión externa sea aprehendida por el individuo y de que sea para éste objeto de temor o de cólera. «Esos dos correctivos introducidos por el propio James en su

nueva exposición representan, de hecho, un rechazo total al estricto radicalismo de su teoría precedente» (*ibid*.).

Esta vacilación de James en la exposición definitiva de su propia teoría puede ahora interesarnos, pero sólo en cuanto testimonio de los límites y contradicciones internas de la formulación clásica de su hipótesis y de su imposibilidad de aplicarla a la explicación de las emociones superiores. Como Cannon observa con razón, el problema de las emociones superiores, que presenta dificultades insuperables para la teoría de James, puede encontrar una explicación fisiológica satisfactoria si se admite la hipótesis talámica. Recordemos que en los pacientes descritos por Head las emociones suscitadas por la memoria o la imaginación se experimentaban de manera más intensa en el lado afectado, lado donde el tálamo no estaba sometido al control motor del córtex. Ello muestra que los procesos corticales pueden provocar la actividad del tálamo, que, por su parte, envía de vuelta impulsos afectivos al córtex (W. B. Cannon, 1927). A partir de ese hecho, Cannon saca conclusiones sobre el problema de las funciones superiores, tal como éste se presenta a la luz de la nueva teoría. Por lo tanto, todo objeto o situación, dice, puede conferir un colorido afectivo a cualquier vivencia. Así, no podemos comprender toda la desacostumbrada complejidad, riqueza y diversidad de nuestra vida emocional.

Pero, además de la ventaja inherente de la nueva teoría para explicar las emociones superiores, que para la antigua teoría representaban un punto crítico donde ésta debía ya traicionarse, ya, mediante cualquier tipo de artificios, reducir las emociones inferiores y superiores a un solo denominador común, la nueva teoría propone una tesis que ofrece la posibilidad de una explicación más adecuada a una serie de hechos de primera importancia en el ámbito de la vida emocional. Esta tesis se refiere a la compleja correlación que se establece entre el córtex y los centros subcorticales durante la aparición de los procesos emocionales.

Desde el punto de vista de la antigua teoría, la descarga emocional sucede de manera automática, refleja; y también de manera automática y refleja aparece la emoción. La turbulencia afectiva se desencadena entre dos polos que aparecen en el cerebro, la agitación que ésta produce sacude al cuerpo, que turba al cerebro por medio de una corriente retroactiva. No forman parte de ese esquema simplificado los fenómenos más ordinarios y conocidos de la experiencia cotidiana de la vida emocional. No tomaremos como ejemplo más que dos de esos fenómenos. El primero ha sido objeto de la atención de McDougall, quien reprocha a la teoría James-Lange desplazar al centro el aspecto sensorial de las emociones. Esta teoría ignora el carácter impulsivo constantemente presente y, a veces, dominante de la vivencia emocional. El reproche está totalmente justificado. Al considerar la emoción como una toma de consciencia de los cambios orgánicos y periféricos, la teoría James-Lange

reduce el sentimiento a la sensación y, por consiguiente, va a parar precisamente al resultado deseado: la meta principal de sus aspiraciones era superar el intelectualismo en el estudio de los afectos y encontrar el indicio específico que diferencia el estado emocional de los estados de la consciencia meramente cognitivos e intelectuales. Pero el desarrollo lógico de la tesis inicial lleva a la teoría a disolver completamente los estados emocionales en el conjunto de los procesos sensoriales de sensación y percepción. Para salvar la situación, ésta admite que el propio objeto de esas sensaciones, comparado con el objeto de todas las demás, es específicamente distinto. Pero dicha distinción referente al objeto no es suficiente para diferenciar las propias sensaciones según su naturaleza psicológica, y por eso la antigua teoría se vio condenada a considerar la emoción, esencialmente, como un proceso pasivo, sensorial, debido a su naturaleza psicológica, como una sensación de una especie particular, y a dejar de lado todos los elementos del proceso emocional –la motivación, la tendencia a la acción, el impulso–, estrechamente imbricados en esos procesos y que hacen de nuestras emociones motivaciones muy fuertes que influyen en nuestro comportamiento.

W. Cannon piensa (W. B. Cannon, 1927) que la nueva teoría sortea esta dificultad con extraordinaria facilidad. La localización de la reacción estándar de las manifestaciones emocionales en la región de los tálamos ópticos –región que, como la médula espinal, actúa directamente con ayuda de automatismos simples cuando no es inhibida por los centros superiores– explica no sólo el aspecto sensorial de la vivencia emocional, sino también el aspecto dinámico, la tendencia de las neuronas talámicas a descargarse. La presencia de impulsos potentes que aparecen en la parte del cerebro no vinculada a la consciencia cognitiva, y que, gracias a ello, suscitan, mediante un medio ciego y autónomo, una fuerte emoción, explica que ese tipo de emoción no pueda estar contenida en la sensación. Al experimentar emociones parecemos sometidos a una fuerza externa que nos obliga a actuar sin que midamos las consecuencias de nuestra conducta.

W. Cannon deduce esta explicación de la tesis del doble control que constituye la parte esencial de la nueva teoría. De la misma fuente saca también la explicación de un segundo fenómeno, incomprensible desde el punto de vista de la teoría de James: los fenómenos de conflicto, de lucha, entre la intención consciente y la tendencia emocional o, para simplificar, las correlaciones entre las funciones voluntarias y las emociones. Y, en efecto, al igual que para el de la naturaleza impulsiva de las emociones, ese problema ha representado para la antigua teoría un obstáculo insuperable. Esas relaciones psicológicas absolutamente particulares que existen entre la voluntad que actúa de manera consciente, que se manifiesta en el acto de decisión y de intención, y el afecto, que al dominar nuestra consciencia constituye, como veremos más adelante, el verdadero centro psicológico y filosófico de toda la teoría de las pasio-

nes, no sólo no han podido explicarse desde el punto de vista de la antigua teoría, sino que, sencillamente, no se han visto y se han omitido.

A pesar de ese silencio, tampoco nadie dudaba de que esos hechos pudieran introducirse en el esquema extremadamente simplificado de la hipótesis organicista y aprehenderse con ayuda de ese mecanismo reflejo que ha sido expuesto a modo de principio explicativo del conjunto de la vida emocional en toda la variedad y riqueza de sus manifestaciones. Conforme a la teoría James-Lange, los principales procesos que fundamentan las emociones se han situado, generalmente, fuera de los límites del cerebro –ese órgano principal del pensamiento y la voluntad consciente–, se han situado en la periferia, haciendo del cerebro el receptáculo pasivo de las modificaciones periféricas en las que no sólo nada podían cambiar los demás procesos cerebrales fundamentales, sino que tampoco participaban activamente. De manera grosera se han borrado y declarado inexistentes procesos vivos que intervienen a diario en la consciencia de cada individuo, como interacción entre el conjunto de la consciencia y su parte emocional.

La teoría periférica, debido precisamente a que reducía las emociones a procesos periféricos reflejados en el cerebro, creó un abismo entre las emociones y el resto de la consciencia: las emociones se han relegado a la periferia, el resto de la consciencia se ha concentrado en el cerebro.

La nueva teoría, que establece una interacción extremadamente compleja entre los centros subcorticales y corticales en los procesos de la emoción, se acerca considerablemente a la idea de hacer posible la explicación de toda la complejidad de las relaciones reales entre el afecto y la consciencia, relaciones que constituyen un hecho psicológico indiscutible. Ésta propone una organización anatómica y dinámica de los procesos emocionales, donde los propios centros inferiores –verdadera fuente de las excitaciones emocionales dirigidas hacia el córtex y de las descargas emocionales dirigidas hacia la periferia– dependan de manera compleja de los centros superiores, constituyendo su instancia, sometida y bajo control, actuando bajo su dirección no en cuanto fuerza autónoma, sino en cuanto fuerza vinculada. Únicamente en el caso de un debilitamiento funcional de los centros superiores, o en el caso de que estén separados de su instancia subordinada, esta última se independiza y empieza a activarse de la manera autónoma que le es propia. En ese caso actúa la ley neurobiológica general, que, respecto a la histeria, E. K. Kretschmer formuló de la siguiente manera: si, en la esfera psicomotriz, la actividad de la instancia superior se debilita en el plano funcional, la instancia inferior más inmediata se vuelve autónoma, con sus leyes primitivas propias.

Esta compleja organización jerárquica del sustrato anatómico y fisiológico del afecto puede realmente, como veremos, concordarse fácilmente; al menos, con los hechos psicológicos fundamentales y que, como indicamos, son centrales para todo el estudio de las pasiones.

Detengámonos ahora en uno de los elementos que caracterizan esta organización, a saber, la teoría del doble control.

Como sabemos, el propio James intentó examinar y refutar dos posibles objeciones. Según la primera: «Muchos actores que mediante la voz humana, la mímica del rostro y los movimientos del cuerpo reproducen a la perfección las manifestaciones externas de las emociones, no experimentan en ese momento ninguna emoción. Otros actores –según el testimonio de W. Archer– afirman que, cuando conseguían interpretar bien un papel, experimentaban todas las emociones propias de éste» (W. James, 1902). James destapa aquí el problema, conocido desde hace mucho tiempo, de la reproducción escénica de las emociones, sobre el que volveremos durante nuestro estudio. Lo único que nos interesa ahora de la explicación de James es la siguiente declaración: «En la expresión de cada emoción, la excitación orgánica interna puede, en determinadas personas, reprimirse totalmente y, por lo tanto, en cierta medida, la emoción experimenta la misma suerte, mientras que otras personas no tienen esa capacidad» (*ibid*.). De esta manera, según sus propias palabras, James reconoce «que ciertas personas son capaces de disociar totalmente las emociones de sus expresiones» (*ibid*.).

La otra objeción es, por así decirlo, lo contrario de lo que acaba de exponerse. Según ésta: «A veces, al reprimir la manifestación de una emoción, la reforzamos. Experimentamos una impresión desagradable cuando las circunstancias nos obligan a reprimir la risa; la cólera sofocada por el miedo se transforma en un odio de los más intensos. Por el contrario, la libre manifestación de las emociones aporta un alivio» (*ibid*.).

W. James admite la posibilidad de un refuerzo de la excitación interna «en el caso de que la expresión mediante la mímica del rostro es reprimida por nosotros mismos, o bien la posibilidad de la mutación de una emoción, en el caso de una represión voluntaria de su manifestación, en otra emoción completamente distinta y que quizá se acompaña de una excitación orgánica diferente y más intensa» (*ibid*.). La transformación de la emoción, transformación que resulta de la combinación del objeto que la provoca y de la influencia que la inhibe, se produce, según James, por vía puramente fisiológica: al no poder seguir su curso por los canales normales, la excitación toma otros, como consecuencia de lo cual aparece un nuevo estado orgánico y la emoción nueva correspondiente. «Si deseara matar a mi enemigo, pero no me atreviera a ejecutar el acto, me embargaría una emoción muy distinta a la que me embargaría si hubiera realizado mi deseo» (*ibid*.).

Es imposible no compartir la opinión de Cannon cuando dice que James da a las objeciones eventuales una respuesta contradictoria, ambigua y, en definitiva, insatisfactoria. Por un lado, niega decididamente las emociones. «Negaos a manifestar una pasión y ésta acabará

por morir. Contad hasta diez antes de exteriorizar vuestra cólera y el motivo os parecerá ridículo». Por el otro, considera que, durante su regresión voluntaria, la excitación orgánica no puede abolirse y debe encontrar nuevas vías, lo que provoca la transformación de una emoción en otra.

La nueva teoría supone la existencia de un doble control –cortical y talámico– de los procesos corporales. Este tipo de control lleva a relaciones muy complejas entre esas dos instancias. Está claro que los músculos del esqueleto están regidos por dos instancias –la cortical y la talámica. Por ejemplo, podemos reírnos de manera espontánea ante una situación graciosa (risa talámica), pero también podemos reírnos como consecuencia de un acto voluntario (risa cortical). También queda claro que los órganos internos únicamente dependen de la gestión talámica. Mediante un acto directo de la voluntad, no podemos provocar el aumento del azúcar sanguíneo, la aceleración del ritmo cardiaco ni detener la digestión. Con el doble control, las neuronas corticales, en condiciones normales, aparentemente dominan y puede ser que no den libertad de actuación a las neuronas activadas de los tálamos ópticos (aunque a veces nos riamos y lloremos a nuestro pesar). Por eso, es posible la existencia de un conflicto entre los controles superiores e inferiores de las funciones corporales. Pero el córtex sólo puede inhibir las funciones corporales que, en condiciones normales, se encuentran bajo el control de la voluntad; así, al igual que el córtex no puede provocar, tampoco puede inhibir procesos tan tumultuosos como el aumento de la tasa de azúcar sanguíneo, la aceleración del ritmo cardiaco o la interrupción de la digestión, característicos de una gran excitación.

Por consiguiente, cuando la emoción es reprimida, sólo lo es en sus manifestaciones externas. Existen hechos que permiten suponer que, en las manifestaciones máximas, tiene lugar igualmente una excitación interna máxima. Por eso es probable que la represión por el córtex de la manifestación externa de una excitación conduzca a un debilitamiento de las alteraciones internas, que serían más fuertes si se acompañaran de una manifestación libre de las emociones. Sin embargo, en el caso de un conflicto entre el control cortical y la actividad de los centros talámicos independientes del córtex, las manifestaciones internas pueden alcanzar una fuerza considerable. Es cierto que, por lo que a las funciones independientes del córtex se refiere, la situación es mucho más compleja de lo que parece a partir de las consideraciones indicadas. Como por otro lado señala Cannon, si el córtex no ejerce un control directo sobre los órganos internos y no puede gestionar sus funciones, puede ejercer sobre éstos un control indirecto. Por ejemplo podemos ir al encuentro de un peligro y, de esta manera, provocarnos un temblor, aunque no podamos provocar un temblor mediante una simple decisión de nuestra voluntad. De manera parecida, con frecuencia podemos evitar circuns-

tancias que despiertan el miedo, la cólera o la repugnancia, y los trastornos viscerales que los acompañan. Por esta razón, basta con que no nos acerquemos al punto que los despierta.

Hemos desarrollado la teoría del doble control para poder mostrar hasta qué punto la nueva teoría, en comparación con la antigua, admite condiciones más complejas de interacción entre los procesos afectivos y los procesos voluntarios conscientes. Esta teoría está en condiciones de decidir respecto a la aplicación de ese último criterio que llama nuestra atención, las ventajas de la teoría talámica respecto a la teoría visceral. Lo que representaba dificultades insuperables para la teoría visceral, puede explicarse desde el punto de vista de la teoría del doble control.

«Si –dice Cannon– el doble control se lleva a cabo sobre el comportamiento, puede explicarse fácilmente el conflicto interno, así como que vaya acompañado de una manifestación emocional aguda, al igual que el debilitamiento parcial del sentimiento que resulta de una situación en que experimentamos un miedo intenso a la vez que un sentimiento patético de impotencia, antes de que se produzca cualquier conducta y donde, desde que empieza a manifestarse la conducta correspondiente, el trastorno interno empieza a disminuir y las fuerzas corporales se organizan de manera enérgica y eficaz para alcanzar un resultado efectivo. Los procesos talámicos estándar están incluidos en la propia organización nerviosa. Son parecidos a los reflejos desde el punto de vista de su disposición constante para provocar reacciones motrices y, cuando pueden manifestar su actividad, actúan con una gran fuerza. Sin embargo, están sometidos al control de los procesos corticales, procesos condicionados por impresiones anteriores de cualquier naturaleza. Así, el córtex puede controlar todos los órganos periféricos, con exclusión de los órganos internos» (Cannon, 1927).

Los procesos inhibidos en los tálamos ópticos impiden actuar al organismo, a excepción de las regiones que no se hallan bajo control voluntario, pero la excitación de los propios centros talámicos puede provocar emociones según el proceso habitual y, eventualmente, con el concurso de una fuerza extraordinaria, debido precisamente a la inhibición. Cuando se levanta la inhibición cortical, el conflicto se resuelve enseguida. Las dos instancias de control que hasta entonces se oponían empiezan a colaborar. Las neuronas talámicas, al continuar su enérgica actividad, crean las condiciones necesarias para que perdure la emoción, asimismo, como lo exige James, durante su manifestación. De este modo, la nueva teoría no sólo sortea las dificultades con las que se tropezó la teoría James-Lange, sino que incluso puede explicar de manera satisfactoria la existencia de una vivencia emocional intensa en un momento de inactividad que parecería ser el resultado de una parálisis.

Hemos terminado el largo y agotador recorrido del examen de una controversia teórica que durante este último medio siglo ha sido el cen-

tro de la teoría psicológica de los afectos, y que ha determinado de manera significativa todo el desarrollo del pensamiento científico y de los conocimientos científicos en ese ámbito. Las conclusiones a las que llegamos después de nuestras investigaciones son claras y límpidas. Carecen por completo de ambigüedad. Hemos visto que la antigua teoría periférica de los afectos no sólo no puede resistir la presión abrumadora de las investigaciones críticas, que, desde todas las posiciones, le asestan golpes mortales, sino que hace ya mucho tiempo que fue abatida.

Si se reúnen todos los argumentos expuestos en contra de esta teoría durante medio siglo, gracias a su capacidad de convicción harán inútil y ridícula la empresa que, según la mordaz expresión de Bentley, consiste en inhumar la teoría James-Lange con una complicada ceremonia. Combatirla significaría combatir con muertos. Y jamás se nos habría ocurrido emprender nuestra investigación si por todo resultado hubiéramos podido constatar la muerte histórica de esta teoría paradójica y brillante. En otra parte encontramos la justificación de nuestras extenuantes investigaciones.

A la vez que examinábamos y verificábamos, punto por punto, esta teoría antigua y moribunda, hemos podido seguir paso a paso el nacimiento de una nueva teoría, observar lo que había de viable en su predecesora y explicar de manera adecuada la extraordinaria riqueza de hechos nuevos, acumulados gracias a los incesantes esfuerzos realizados durante medio siglo por el pensamiento científico. Por sí misma, y por fructuosa que sea, la crítica hecha a una teoría pasada de moda aún no puede significar el fin de toda una época histórica en el desarrollo del pensamiento científico. Sólo cuando sobre las ruinas del pasado empiezan a asomar los retoños de una nueva vía, se acaba una época en la historia del pensamiento científico y empieza una nueva. Descubrir semejante frontera histórica, que separa dos épocas en la teoría de las pasiones, ha sido precisamente el objetivo directo e inmediato de nuestra investigación.

Pero, paralela e imperceptiblemente, llegamos de nuevo a otra conclusión que de manera manifiesta contradice nuestra previsión. Hemos emprendido el estudio de la teoría James-Lange únicamente porque en ella se ve la viva encarnación científica de las ideas de Spinoza. Si es cierto que la teoría spinoziana de las pasiones está indisolublemente unida a los nombres de Lange y de James y a su famosa y paradójica teoría de las emociones, la teoría de Spinoza, aunque siga siendo una parte viva de la psicología científica contemporánea, debe compartir la suerte de las ideas que han imperado durante más de medio siglo y que mueren ante nuestros ojos. Así se justifica la tesis que no queríamos aprobar y que postula que para un psicólogo de nuestro tiempo la parte de la Ética que trata de las pasiones presenta, a lo sumo, un interés his tórico.

Capítulo 10

Pero ¿quizá sería conveniente discutir la tesis de la existencia de un parentesco espiritual interno entre la gran teoría filosófica de las pasiones y la paradoja psicofisiológica que durante medio siglo representó el pensamiento científico sobre la naturaleza de las emociones humanas? ¿Quizá lo que las une no es un signo de identidad, sino de oposición? ¿Quizá no es tanto la herencia histórica como las alternativas ondulatorias de tesis y antítesis, necesarias c inevitables en la historia del pensamiento, lo que las une? En tal caso, la restitución de la famosa hipótesis al ámbito del pasado histórico no sólo no significa lo mismo para el destino de la teoría de Spinoza, sino que, por el contrario, abre la vía a su desarrollo futuro en la esfera de la ciencia psicológica. Veamos si es así.

Al estudiar con detenimiento la génesis ideológica y la naturaleza filosófica de la teoría James-Lange, se ve que no está vinculada en absoluto con la teoría de las pasiones de Spinoza, sino con las ideas de Descartes y de Malebranche. La opinión de que la teoría James-Lange se enraíza en la *Ética* se basa en un error. En realidad, a lo sumo, no es más que una opinión, en el sentido en que esa palabra se emplea en la gnoseología spinoziana, que designa así el modo primero e inferior del conocimiento, porque está expuesta al error y su lugar nunca está donde hemos adquirido una convicción, sino únicamente donde es cuestión de conjeturas y suposiciones. En parte, el origen de este error es la negligencia filosófica del propio Lange y, en parte, la de James, quienes se preocupaban poco por la naturaleza filosófica de la teoría que habían creado. Basándose en un desconocimiento absoluto de la teoría de Spinoza, Lange formuló la suposición de que, en última instancia, convenía considerar la famosa definición spinoziana del afecto como la única anticipación de su propia teoría y, en todo caso, como lo que más se aproxi-

maba a su concepción. Todo el mundo creyó en esta suposición, que arraigó y adquirió el carácter de una verdad científica en cuanto entró en los manuales y se convirtió en patrimonio de la sabiduría escolar.

Por otro lado, si todo el mundo podía aceptar esta opinión errónea como la verdad –sin la intervención de la crítica, la investigación y la verificación– se debía únicamente a que, en parte, en la historia de la filosofía, pero ante todo en la de la psicología, ha reinado hasta ahora un error de una naturaleza mucho más vasta: la idea de un parentesco interno y de una herencia histórica entre la teoría de las pasiones de Descartes y la de Spinoza. Mientras que en el ámbito de la metafísica se ha cobrado suficiente consciencia de la oposición de las ideas de Descartes y de Spinoza, en el ámbito de la psicología y, ante todo, en el del estudio de las pasiones, cierto parecido externo y la proximidad formal de ambas teorías han ocultado hasta ahora a los ojos de los investigadores la profunda oposición, fundada en la propia sustancia de estas últimas, que existe en realidad entre esas dos teorías.

Sin duda, es un hecho que históricamente la concepción del mundo de Spinoza se desarrolló en la dependencia directa de la filosofía de Descartes. Sin embargo, por lo que se refiere al espíritu general de la concepción de Spinoza, nadie discute que los dos sistemas estén unidos entre sí, como pueden estarlo la afirmación y la negación, la tesis y la antítesis. Un gran genio, dice H. Heme, se desarrolla con ayuda de otro gran genio, no tanto por medio de la asimilación como del combate. Un diamante labra otro. Así, la filosofía de Descartes no engendró en modo alguno la filosofía de Spinoza, antes bien, exigió su aparición. Conforme a esta idea, Heine señala acertadamente, como elemento común a ambos pensadores, el método que el alumno adoptó del maestro. En ambos pensadores, el contenido propiamente dicho de la concepción misma del mundo, su significado interno y el espíritu que lo anima se oponen más que parecerse.

Pero, cuando se trata de la teoría de las pasiones, la mayoría de los investigadores tiende a no ver en Spinoza más que un discípulo que desarrolla y transforma, en parte, las ideas del maestro. Los investigadores tienden a ver una simple evolución y una simple reforma ahí donde en realidad tiene lugar una de las más grandes revoluciones del espíritu, una catastrófica sacudida del antiguo sistema de pensamiento. K. Fischer es quien desarrolla ese punto de vista con mayor radicalismo y lógica.

«Hubo un tiempo –dice este investigador– en que Spinoza fue cartesiano en el sentido de discípulo con sed de conocimiento. Nosotros debemos añadir: desde un cierto punto de vista, Spinoza siempre fue cartesiano y para nosotros nunca puede dejar de serlo. La oposición entre el pensamiento y la extensión, expresada en una forma tan precisa y totalmente incontestable como objeto del conocimiento más claro y

nítido, constituye el núcleo de la doctrina de Descartes... Aquel que, de esta misma manera, afirma esa oposición, ese, es y sigue siendo cartesiano en uno de los aspectos más esenciales de su concepción del mundo. Aquel que niega esa oposición, ese, no es cartesiano» (K. Fischer, 1906).

Al dar una respuesta definitiva a la cuestión del origen y las fuentes de la teoría de Spinoza, Fischer se encuentra de nuevo ante la cuestión de saber si, en un momento u otro, Spinoza fue cartesiano. Por toda respuesta, el investigador propone distinguir una manera estricta y otra más amplia de plantear la cuestión. De otro modo, ésta permanece vaga e indefinida. Que Spinoza haya sido discípulo de Descartes en el sentido estricto del término, no puede probarse a partir de documentos de la literatura, pero es más natural suponer que en su evolución hubo un estadio en que ese punto de partida constituía precisamente su concepción del mundo. Si, por el contrario, se comprende en un sentido más amplio la manera cartesiana de ver las cosas, nuestra respuesta será: Spinoza no sólo fue cartesiano, sino que (en ese sentido) nunca dejó de serlo.

Es difícil que pueda albergarse alguna duda acerca de que la afirmación de que Spinoza tiene una manera cartesiana de ver las cosas se refiere, en primer lugar, al estudio de las pasiones, puesto que el criterio de semejante clasificación de la concepción del mundo de Spinoza se halla, para Fischer, en la idea de una oposición del pensamiento y la extensión, es decir, en la idea de un paralelismo psicofísico. Por lo tanto, ¿dónde puede manifestarse de manera más clara y directa esta idea sino en la teoría psicológica de Spinoza, en sus investigaciones sobre la naturaleza de los afectos? Si es cierto que Spinoza, en la doctrina del origen y la naturaleza de los afectos, en la doctrina de la servidumbre humana, o de la fuerza de los afectos, y en la del poder de la razón (ejercida sobre los afectos), o de la libertad del hombre, desarrolla lógicamente la idea de un paralelismo psicofísico, entonces es imposible no estar de acuerdo con Fischer cuando dice que Spinoza nunca dejó de ser cartesiano. Si, por el contrario, nuestra investigación nos ha llevado a la firme conclusión de que en esta doctrina Spinoza desarrolló la antítesis del paralelismo y, por consiguiente, del dualismo de Descartes, deberíamos reconocer inevitablemente como falsa la opinión de Fischer. Eso es precisamente lo que constituye el núcleo fundamental de todo el problema de la presente investigación.

Es verdad que Fischer, al hablar no tanto, aparentemente, del contenido principal de la teoría de las pasiones como de su expresión concreta, califica esta teoría de obra maestra de Spinoza y de pane más original de todo su sistema. Dice: «La teoría de las pasiones humanas es la obra maestra de Spinoza... Sabemos en qué medida Descartes, en su obra sobre las pasiones, abrió la vía a nuestro filósofo y hasta qué punto este

último dependió de su predecesor en su primer trabajo sobre dicho tema, aunque ya en aquella época negaba la teoría cartesiana de la libertad. En la Ética, aún pueden sacarse a flote indicios de ese trabajo previo y rico en contenido, pero, desde el punto de vista del método, la argumentación referente a los afectos es tan independiente y original que el filósofo revela ahí toda su personalidad» (K. Fischer, 1906).

De ello resulta que Fischer sólo ve la originalidad de Spinoza en relación con su método de argumentación referente a los afectos, manifiestamente, sin extender esta afirmación a la esencia misma de las concepciones principales. Respecto a este contenido esencial de la teoría de las pasiones, Fischer, en apariencia y contrariamente a lo que se refiere a la argumentación, se atiene a su punto de vista general según el cual Spinoza desarrolla de manera lógica la idea principal de la doctrina de Descartes y transforma sus propios principios en función de dicha doctrina. Es precisamente en este espíritu evolucionista y reformista en el que Fischer comprende la dependencia histórica de Spinoza con respecto a Descartes: «A los testimonios biográficos citados, completamente incontestables y precisos, y que muestran que las obras de Descartes arrebataron a Spinoza y alumbraron su pensamiento, vienen a añadirse razones internas que revelan clara y netamente cómo el spinozismo emana de la doctrina de Descartes. Por eso, únicamente había que admitir los problemas que Descartes planteó a la filosofía, admitir el método para resolver dichos problemas y para elucidar las contradicciones en las que durante esta operación se enredó el sistema del maestro. Esas contradicciones no se disimularon, sino que, por el contrario, se pusieron en evidencia, y el medio de resolverlas fue indicado por el propio Descartes de manera tan clara que no quedaba más que recurrir a ellas sin vacilación» (*ibid*.).

De esta manera, desde el punto de vista de Fischer, incluso ahí donde entre la teoría de Descartes y la de Spinoza existe un desacuerdo evidente y definitivo, Spinoza sigue siendo, a pesar de todo, el primer discípulo de su maestro, y un discípulo consecuente, un puro cartesiano que resuelve las contradicciones por el medio que el propio Descartes indicó. Es difícil expresar con más claridad la idea de que Spinoza, aun negando a Descartes, no deja de ser menos cartesiano.

Como la cuestión que aquí nos ocupa no es secundaria, sino el punto central de nuestra investigación, debemos esforzarnos por determinar con la mayor precisión posible el valor de la opinión de que Spinoza, en su teoría de las pasiones, es un auténtico cartesiano. A nuestro entender, negar esta opinión es nuestra principal tarea. Esta explicación no presenta demasiadas dificultades, basta simplemente con atenerse a la historia de la teoría de los afectos de Spinoza. Fischer distingue dos épocas. En la época del *Tratado Breve*, Spinoza depende directamente de Descartes. En la *Ética*, desarrolló de manera autónoma un método de argumentación relativo a los afectos, con el que reveló una originalidad

absoluta. Así, lo que opone el *Tratado Breve* a la *Ética* son dos épocas, la una cartesiana y la otra original, de la historia del desarrollo de la teoría spinoziana de las pasiones. Examinemos ahora esas obras.

En el *Tratado Breve*, como Fischer observa con acierto, «Spinoza, al enumerar y definir las pasiones, siguió plenamente a Descartes y manifiestamente se dejó guiar por su obra. Encontramos ante todo esas seis pasiones primarias, que Descartes consideró como las formas fundamentales de las pasiones... A continuación, y casi en el mismo orden, vienen los grupos y géneros de las pasiones particulares, tales como Descartes los determinó» (*ibid*.). Fischer concluye que Spinoza, al desarrollar el tema de las pasiones, sigue a Descartes y se apoya en él. «Nos podría asombrar -dice- que Spinoza no mencione a su predecesor, de quien tomó tantas cosas. Sin embargo, también debemos considerar hasta qué punto Spinoza se aleja de Descartes en su manera de evaluar las pasiones. Éste no las explica, como hace su predecesor, a partir de la unidad del cuerpo y la mente, sino que las considera únicamente fenómenos psíquicos condicionados exclusivamente por nuestro modo de conocimiento. Niega la libertad de la voluntad humana, que Descartes afirmaba oponiéndola a las pasiones, por lo que, según él, las pasiones pueden y deben someterse a la libertad y ser su instrumento. Por eso la apreciación de la utilidad y el valor de las pasiones, tanto global como detalladamente, debía ser, en Spinoza, completamente distinta que en Descartes» (*ibid*.).

Nos parece que no se puede decir con tanta claridad como en este extracto lo que teníamos presente antes, al hablar del criterio del que se sirve Fischer cuando califica la teoría de Spinoza de cartesiana. La originalidad de Spinoza se limita a un método de argumentación de los afectos y a algunas diferencias particulares que, globalmente, confieren otro aspecto a toda la teoría de las pasiones, incluso en el *Tratado Breve*. Toda la discusión se reduce, precisamente, a saber qué hay que considerar como contenido principal y qué es método de argumentación. Nos parece –y en grandes líneas nuestra investigación está consagrada a demostrarlo– que las cosas son completamente distintas de lo que se dice en Fischer. Nos parece que, incluso en el caso del *Tratado Breve*, el hecho de que Spinoza vaya tras los pasos de Descartes cuando enumera las pasiones primarias y particulares es una cuestión de método de argumentación relativo a los afectos, antes que la sustancia principal de su teoría, mientras que el hecho de que Spinoza entre abiertamente en contradicción con Descartes cuando niega la libertad de la voluntad, cuando estudia la influencia y el destino de las pasiones, su dinámica en la vida general de la consciencia, las relaciones de las pasiones con el conocimiento y la voluntad, y, por último, cuando examina su naturaleza psicofísica, es precisamente la cuestión de la sustancia principal de la teoría de Spinoza.
Intentaremos posteriormente demostrar que aunque el *Tratado Breve* no comprende todavía los elementos principales de la teoría de

las pasiones, tal como ésta se desarrolla en la *Ética*, no deja de ser, desde el punto de vista del contenido principal de la teoría, una antítesis efectiva de la teoría de Descartes. Pero, en el fondo, ello se desprende directamente de las proposiciones de Fischer, si se las compara con las proposiciones del mismo autor citadas anteriormente. Repitámoslo, para Fischer la diferencia entre el *Tratado Breve* y la teoría de Descartes radica principalmente en el hecho de que, a diferencia de su predecesor, Spinoza no explica las pasiones por la unión del alma y el cuerpo, sino que simplemente las considera fenómenos psíquicos condicionados exclusivamente por el modo de nuestro conocimiento.

Cualquiera que sea la explicación dada a esas proposiciones, es evidente que de entrada Fischer veía la divergencia entre Spinoza y Descartes en la manera de comprender la naturaleza psicofísica de las pasiones, es decir, en la relación del pensamiento y la extensión en el ser humano, puesto que examinamos sus afectos. El problema de la unión del alma y el cuerpo, del pensamiento y la extensión, en la naturaleza psicológica de las pasiones, constituye el punto fundamental de la divergencia entre el *Tratado Breve* y la doctrina de Descartes. Ahora bien, es en la solución de ese problema, como se mencionó anteriormente, donde, a nuestro entender, Fischer ve la razón de que Spinoza haya sido siempre cartesiano (manifestemos una reserva: únicamente en ese sentido). Quien resuelve la cuestión de la relación del pensamiento y la extensión en el espíritu de Descartes, ese, decía Fischer, es y sigue siendo cartesiano. Aquel que niega esta oposición, ese, no es cartesiano. Pero el propio Fischer afirmaba que, en el *Tratado Breve*, Spinoza estaba en desacuerdo con Descartes precisamente debido a que negaba esta solución que Descartes dio del problema psicofísico aplicado a la naturaleza de las pasiones. Por consiguiente, si se quiere ser lógico y coherente hasta el final, hay que reconocer que Spinoza, ya en su *Tratado Breve* y al desarrollar su teoría de los afectos, no fue cartesiano.

Es cierto que Fischer cae aquí en una interpretación de la divergencia entre Spinoza y Descartes que desnaturaliza radicalmente el sentido mismo de la solución que Spinoza da a la cuestión de la relación del alma y el cuerpo en el problema de los afectos. Volveremos a encontrar esta interpretación a lo largo de nuestra investigación. Fischer ve la diferencia entre el pensamiento de Spinoza y el de Descartes en el hecho de que Spinoza rechaza la explicación de las pasiones fuera de la unidad del alma y el cuerpo, y las considera simplemente como fenómenos psíquicos, exclusivamente condicionados por nuestro modo de conocimiento; Fischer afirma que, respecto a Descartes, Spinoza da un paso en dirección al espiritualismo, transformando la psicología de las pasiones en pura fenomenología del conocimiento.

Este tipo de interpretación del pensamiento de Spinoza se halla en numerosos investigadores no sólo a propósito del *Tratado Breve*, sino

también a propósito de la Ética. Es precisamente en este error en el que cayó J. Petzoldt (1909), como señala V. F. Asmus. Los intérpretes idealistas de Spinoza habitualmente se contentan con constatar un paralelismo. Los numerosos representantes de la teoría del monismo psicofísico, tan popular entre los positivistas contemporáneos, no hacen otra cosa. Pero ese enfoque es insuficiente. Atenerse al paralelismo significa no comprender totalmente a Spinoza. Bajo la apariencia de la teoría del paralelismo, Spinoza desarrolla esencialmente una concepción materialista del mundo. Si Spinoza se hubiera limitado al paralelismo, no habría habido para él ningún obstáculo principal a que el conocimiento del alma y de todos los estados que la caracterizan se hiciera únicamente por medio del pensamiento, considerando el nexo de los estados mentales totalmente independiente del de los estados corporales. Entonces, Spinoza habría podido construir su psicología como una fenomenología de los nexos puros de la consciencia, incluso sin recurrir al análisis de los procesos corporales. Es difícil imaginarse algo más ajeno al espíritu del spinozismo.

Pero precisamente esta interpretación fenomenológica, ajena al espíritu del spinozismo, es la que nos da Fischer a propósito del *Tratado Breve*. En ese aspecto va en el mismo sentido que Petzoldt, quien sólo ve en la psicología de Spinoza el paralelismo. Como observa Asmus: «Cualquiera que para explicar a Spinoza no va más allá del paralelismo debe, obligatoriamente, suscribir la opinión de Petzoldt» (1929). Para Asmus el mérito de Petzoldt reside en que «al subrayar claramente las conclusiones de sus investigaciones, mostró el absurdo de todas las interpretaciones ideológicas del spinozismo» (*ibid*.).

En cualquier caso, el significado de la interpretación dada por Fischer y Petzoldt tiene también un lado positivo. La única posibilidad de una interpretación semejante de Spinoza nos obliga a prestar atención a un hecho relevante y que, hasta ahora, aún no se ha apreciado de manera conveniente: ya en el primer esbozo de la teoría spinoziana de las pasiones, en el *Tratado Breve*, no hay nada que provenga del *Tratado de las pasiones* de Descartes por lo que al contenido principal se refiere, pero hay algo absolutamente nuevo. El problema es resuelto en Spinoza desde un punto de vista totalmente distinto. Si, en Descartes, el problema de las pasiones es ante todo un problema fisiológico, así como el de la interacción del alma y el cuerpo, en Spinoza, en cambio, ese mismo problema es, desde el principio, el de la relación existente entre el pensamiento y el afecto, el concepto y la pasión. En el sentido absoluto del término, es la otra cara de la luna la que no es visible en la teoría de Descartes. Ello basta para obligarnos a reconocer que el contenido principial del primer esbozo de Spinoza y el *Tratado de las pasiones* de su maestro no sólo no coinciden, sino que revelan las diferencias más profundas; diferencias que sólo son posibles si se aborda el mismo problema a partir de dos extremos opuestos.

Sobre ese punto, las teorías de Descartes y de Spinoza se oponen completamente. En electo, representan dos polos opuestos de un único y mismo problema, que, como veremos más adelante, siempre se han opuesto a lo largo de toda la historia del pensamiento psicológico. Esta polarización de las ideas científicas constituye precisamente el contenido fundamental de la lucha actual de las corrientes psicológicas en la teoría de las pasiones. Si se expresa tal situación en conceptos y términos propios del presente periodo histórico de la psicología, se puede decir que, en la divergencia entre el *Tratado Breve* y el *Tratado de las pasiones*, se perfila con toda claridad la divergencia existente entre la corriente naturalista y la antinaturalista en el estudio de los afectos, entre la psicología de las emociones explicativa y descriptiva, que representa la divergencia fundamental y principal que actualmente divide al pensamiento psicológico en dos partes irreconciliables. En esta divergencia, Descartes estaba del lado de la psicología naturalista y explicativa, Spinoza del lado de la psicología antinaturalista y descriptiva.

La explicación del sentido concreto y del significado de la tesis que avanzamos se dará en el desarrollo posterior de nuestro estudio. También se puede decir que ese será el eje central, puesto que, sin poner en evidencia la verdadera oposición existente entre las psicologías de los afectos cartesiana y spinoziana, no es posible (ni ahora ni en el futuro) comprender correctamente la relación de la teoría de Spinoza con la psiconeurología contemporánea, ni es posible una representación fiel de las próximas vías de desarrollo de la ciencia de la consciencia del hombre.

Pero a partir de ahora no se puede negar que en la situación indicada hay un elemento que a primera vista resulta paradójico en extremo. En realidad, su carácter paradójico radica en el estado objetivo de las cosas y no en la formulación de nuestros pensamientos. En efecto, hay algo paradójico en el hecho de que el nombre de Descartes esté unido a la corriente naturalista, causalista, explicativa y, debido a sus tendencias espontáneas, a lo más materialista del pensamiento psicológico, mientras que el de Spinoza permanece unido a la corriente fenomenológica, descriptiva e idealista de la psicología contemporánea. Pero así es en realidad. En cierto sentido, lo que acabamos de decir se refiere al estado objetivo de las cosas que nos corresponde constatar, y esta constatación contiene la parte de verdad presente en la interpretación que dan Fischer y Petzoldt. Buscaremos más adelante la explicación a ese carácter paradójico, pero en lo sucesivo tengamos presente que la teoría spinoziana de las pasiones no comenzó a partir de la continuación y el desarrollo de las ideas de Descartes, sino a partir del estudio del mismo problema por el extremo opuesto. El hecho es en sí mismo bastante importante, puesto que explica el origen y la evaluación general de la teoría spinoziana. Tampoco es menos destacable la cuestión de que, desde el principio, Spinoza sitúa en el centro del problema ese aspecto que, como la cara oculta

de la luna, permanecía invisible para todas las teorías naturalistas de la psicología, y que, por ese motivo, y en casi todo su recorrido histórico, las más de las veces se ha estudiado desde un punto de vista idealista.

Quizá porque precisamente desde el principio se encuentra como centro de la teoría de Spinoza el problema que más radicalmente que otros ha separado en psicología a las corrientes idealistas y materialistas es por lo que esta teoría no ha conservado hasta ahora un significado únicamente histórico, sino vivo, de tal modo que. al discutirla, hay que evolucionar continuamente en la esfera de los problemas más sutiles, candentes y actuales de la psicología contemporánea; ya que el objetivo de un materialismo auténtico no es sortear los problemas planteados por el pensamiento idealista y esconder la cabeza en la arena, como hace el avestruz, declarando que éstos no existen, sino resolver esos problemas desde un punto de vista materialista. Precisamente ahí residía la tarea histórica directa de Spinoza. Una vez más se encuentra justificada de esta manera la conocida observación de que un idealismo inteligente está más cerca de un materialismo auténtico que de un materialismo estúpido.

Cualquiera que sea la solución del problema al que llegaremos posteriormente, y cualquiera que sea la explicación que demos a la paradoja mencionada antes, ya podemos sacar una conclusión sólida y aparentemente incontestable, contraria a la expuesta por Fischer. Podemos afirmar que desde la aparición de su teoría Spinoza siguió enteramente a Descartes, cuya obra sobre las pasiones le sirvió de manera exclusiva en su método de argumentación relativo a los afectos, en el dispositivo exterior de su descripción y en el orden de su clasificación. Su independencia y originalidad se revelaron desde el principio en la oposición principal de su idea a la de Descartes. Ya en el *Tratado Breve*, Spinoza no sólo no era un cartesiano que desarrolla y transforma el sistema del maestro y pone en evidencia sus contradicciones, sino que de entrada se afirmó anticartesiano. El aspecto anticartesiano de la doctrina spinoziana aparece aún de manera más clara en la *Ética*.

En la introducción a «Del origen y naturaleza de los afectos», Spinoza opone su punto de vista no sólo a aquellos que «han escrito sobre los afectos y la conducta de la vida humana y que, en su mayoría, no parecen tratar cosas naturales que siguen las leyes de la Naturaleza, sino cosas que están fuera de la Naturaleza. En verdad, se diría que conciben al hombre en la Naturaleza como un imperio en un imperio. Creen, en efecto, que más que seguir el orden de la Naturaleza el hombre lo altera, que tiene sobre sus propias acciones un poder absoluto y que su determinación proviene únicamente de sí mismo... Es verdad que no han faltado hombres eminentes para escribir sobre la conducta recta de la vida muchas cosas bellas, y dar a los mortales consejos llenos de prudencia; pero, en cuanto a determinar la naturaleza y la fuerza de los afectos y lo que por su parte puede el alma para gobernarlos, nadie, que yo sepa, lo

ha hecho. A decir verdad, el muy célebre Descartes, aunque admitiera el poder absoluto del alma sobre sus acciones, intentó –me consta– explicar los afectos humanos mediante sus primeras causas y mostrar al mismo tiempo por qué vía el alma puede adquirir sobre los afectos un dominio absoluto; pero, a mi entender, lo único que mostró fue la agudeza de su gran espíritu, como lo estableceré en su momento» (Spinoza).

Así el propio Spinoza comprendía cuál era la relación entre su teoría y el sistema de Descartes. En su teoría de las pasiones, Spinoza buscó conscientemente desarrollar un punto de vista opuesto y exclusivo que probara que el famoso *Tratado* de Descartes no manifiesta nada más que la gran sutileza de espíritu de su autor. Sobre ese asunto, es difícil que exista todavía la sombra de una duda cuando se dice que la originalidad de la teoría de Spinoza no se nota en el método de argumentación relativo a los afectos, sino en el contenido principal.

En la introducción a «Del poder del entendimiento o de la libertad humana», Spinoza vuelve a oponer, con la mayor claridad, su pensamiento al de Descartes. Descartes, declara Spinoza, defiende absolutamente, en su teoría de la unión del alma y el cuerpo por mediación de la glándula pineal, la opinión errónea de que los afectos dependen totalmente de nuestra voluntad y que podemos gobernarlos de manera ilimitada. Spinoza dice: «Me resulta inconcebible que un filósofo, después de haberse resuelto firmemente a no deducir más que principios evidentes, y a no afirmar nada que no perciba clara y distintamente, después de haber reprochado tan a menudo a los escolásticos querer explicar las cosas obscuras mediante cualidades ocultas, admita una hipótesis más oculta que toda cualidad oculta» (*ibid*.). Poniendo en duda esta enseñanza de Descartes, Spinoza concluye: «Por último, dejo de lado todo lo que Descartes afirma sobre la voluntad y su libertad, puesto que he mostrado, suficiente y abundantemente, la falsedad de ello» (*ibid*.).

Como se ve, Spinoza opone aquí su punto de vista al de Descartes, precisamente en el punto que Fischer propone como criterio que permite juzgar si Spinoza fue y siguió siendo cartesiano: se trata de la teoría de la naturaleza psicofísica del afecto. Aquí observamos un hecho que se repite con frecuencia en la historia de la psicología y que H. Höffding examina a propósito del análisis de los sentimientos realizado por J. W. Nahlovsky (J. Nahlovsky, 1862), psicólogo de la escuela herbartiana. «Vemos aquí –dice el autor– cómo la teoría espiritualista de la relación entre el cuerpo y el alma puede intervenir en una cuestión particular de la psicología» (H. Höffding, 1904). Esas palabras son del todo aplicables al debate que estudiamos actualmente entre Spinoza y Descartes, y que aparece como el prototipo de todos esos debates de la psicología de las emociones en los que la teoría espiritualista de la relación entre el cuerpo y el alma interviene en la solución de un problema particular de la psicología.

Creemos que se han dicho cosas suficientes como para elucidar la primera cuestión que nos interesa, relativa al cartesianismo ficticio de Spinoza. Hemos encontrado la verdadera relación entre esas dos teorías al revelar su oposición interna. A semejanza de Hegel, que más tarde desarrolló los fundamentos metafísicos y racionalistas de la filosofía spinoziana, proporcionando la única refutación válida del spinozismo, es decir, transformando la sustancia spinoziana en idea absoluta, en espíritu absoluto, y oponiendo así una antítesis a la tesis spinoziana, Spinoza, en su momento, opuso una antítesis a la doctrina de Descartes, pero se trata de una antítesis materialista. Detrás de esa relación –que hemos puesto en evidencia– entre esas dos teorías filosóficas, se perfila una lucha milenaria entre dos corrientes fundamentales del pensamiento filosófico –el idealismo y el materialismo–, lucha que en esta ocasión encontró su más completa y concreta expresión en la solución de lo que parecería ser una cuestión psicológica particular y que, no obstante, tiene un significado principal de lo más relevante.

A pesar de la inexplicabilidad de un cierto número de elementos esenciales de la génesis de la teoría spinoziana de las pasiones, a pesar de las serias contradicciones internas de dicha doctrina, en lo esencial, ésta no se nos presenta como una tesis totalmente contraria a la teoría cartesiana de las pasiones. Ello debe servir de punto de partida y de punto final –de alfa y de omega– a nuestra investigación. Ambas teorías se oponen como sólo pueden oponerse la verdad y el error, la luz y la oscuridad, cosa que queda por demostrar. Es cierto que la impresión puede ser otra, en vista de que ambos pensadores estudian el mismo problema, con, al parecer, el mismo objetivo: resolver la cuestión de la libertad humana. Pero, como hemos visto, el propio Spinoza pone en duda principalmente la tesis cartesiana de la libertad de la voluntad. En una de sus cartas, dice: «ya ves que no considero la libertad como un acto de decisión libre, sino como una libre necesidad». Y, en efecto, basta con poner en evidencia el concepto de libertad en Descartes y en Spinoza para ver que se trata de conceptos completamente distintos y –para hablar como Spinoza– que sólo se parecerían en el nombre, como se parecen entre sí el Perro, constelación, y el perro, animal que ladra.

Ello no impide que esta oposición todavía sea mal interpretada por numerosos historiadores de la psicología, en particular por los que analizan la teoría de James y de Lange. Basándose en la opinión de que, conforme a la gnoseología de Spinoza, está expuesta al error y nunca ha encontrado su lugar allí donde habíamos adquirido una convicción, sino en el lugar de las suposiciones y las opiniones, esos historiadores citan a menudo uno al lado del otro los nombres de Descartes y de Spinoza como los de los verdaderos padres fundadores de la teoría organicista de los afectos. Como todos los que utilizan este primer tipo de conocimiento, por otro lado inadecuado, saben de un objeto –según la expresión de Spinoza– tanto como los ciegos saben de las flores.

Pero la confrontación entre esos dos grandes nombres adquiere sentido precisamente cuando se trata del destino histórico del actual conocimiento científico de los afectos, si bien ese sentido no es el que habitualmente se le atribuye a dicha confrontación. Como se ha mostrado más arriba, lo que menos podría ser Spinoza, al igual que Descartes, es el fundador del punto de vista científico sobre la naturaleza de las emociones humanas, imperante durante el último medio siglo. Este punto de vista puede considerarse tanto cartesiano como spinoziano. Por las propias circunstancias, no puede ser ambos a la vez. Y si, en este capítulo, hemos expuesto la tesis que nos toca demostrar, de que la teoría James-Lange no tiene ninguna relación con la teoría de las pasiones de Spinoza, sino con las ideas de Descartes y de Malebranche, defendemos, por eso mismo, la idea de que esta teoría es antispinoziana. Pero sería completamente inútil y carecería de todo sentido prestar, como hemos hecho, tanta atención a esta teoría en esta interrogación sobre la suerte de las tesis spinozianas en el plano del conocimiento científico contemporáneo si, en consecuencia, pudiéramos limitarnos a constatar que dicha teoría no tiene nada en común con la teoría considerada.

Precisamente porque la teoría James-Lange puede considerarse la viva encarnación de la doctrina cartesiana, el estudio de su veracidad y de su destino histórico no puede dejar de colocarse a la cabeza de una investigación sobre la teoría spinoziana de las pasiones. Como hemos visto, la lucha contra la idea cartesiana se sitúa al principio y a mitad del desarrollo de esta teoría. Lo que se ha producido en la psicología de las emociones durante este último medio siglo, y cuyo examen hemos intentado en los capítulos precedentes, no representa otra cosa más que el proceso histórico de esta lucha, cuyo prototipo encontramos en la oposición entre las dos teorías –la cartesiana y la spinoziana. Sin la elucidación de esta oposición, no podría comprenderse correctamente la teoría de Spinoza; de la misma manera que, sin la explicación del destino de las ideas antispinozianas en la psicología de los afectos, no podría definirse correctamente el significado histórico del pensamiento spinoziano para el presente y el futuro de toda la psicología.

Así como Spinoza no creía haber descubierto la mejor filosofía, pero sabía que había concebido la verdad, asimismo, en esta lucha entre las teorías psicológicas contemporáneas, nos esforzamos por encontrar no la que más responde a nuestros gustos, la que más nos satisface y que, por ello, nos parece la mejor, sino la que se adecúa mejor a su objeto y, por lo tanto, debe ser reconocida como la más verídica, puesto que tanto el objetivo de la ciencia como el de la filosofía es la verdad. La verdad, efectivamente, da prueba de sí misma y del error. Al elucidar los errores históricos del pensamiento psicológico abrimos la vía que lleva al conocimiento de la verdad sobre la naturaleza psicológica de las pasiones humanas.

Capítulo 11

Ahora nos corresponde determinar si la teoría de las pasiones de Descartes es realmente la fuente de la teoría James-Lange. En otras palabras, nos toca descubrir la naturaleza cartesiana de esta teoría. Así, tras la lucha de las hipótesis psicológicas concretas y particulares, esperamos descubrir la que en el plano de los principios llevaron a cabo las diferentes concepciones filosóficas de la naturaleza de la consciencia humana, en particular la lucha entre la idea cartesiana y la idea spinoziana en el saber científico moderno vivo.

La idea de que no es Spinoza, sino Descartes, el verdadero fundador de la teoría visceral de las emociones empieza a penetrar cada vez más profundamente en la psicología contemporánea, aunque su verdadero significado no sea aprehendido. Habitualmente sólo se le atribuye el valor de un correctivo factual, de un arreglo de la tesis relativa a la relación histórica existente entre la hipótesis James-Lange y la doctrina de Spinoza sobre las pasiones, pero no el significado que en realidad le es propio y que equivale a cambiar la evaluación principal de la naturaleza filosófica de nuestra teoría. La idea de que esta teoría ya es cartesiana en su origen y en su base metodológica y que, por lo tanto, no puede tildarse de spinoziana es completamente ajena a la psicología contemporánea.

Así, si la psicología se dio cuenta del carácter erróneo de esta opinión tradicional, mediante cuya exposición hemos empezado nuestro estudio y según la cual Spinoza es el predecesor de James y de Lange, esta toma de consciencia debe reconocerse parcial e insuficiente. Habitualmente, el carácter erróneo de esta opinión se ve en el hecho de que, entre los predecesores de nuestra teoría, al lado de, y con, Spinoza también hay que mencionar a Descartes. Que sepamos, todavía nadie ha

expresado la idea de que la teoría periférica de las emociones, siendo cartesiana por naturaleza, es, en razón de ese único hecho, antispinoziana. Precisamente por eso, numerosos investigadores, como ya hemos mencionado antes, designan a Descartes junto a Spinoza en calidad de fundadores de la teoría que examinamos.

Así Titchener, al enumerar a los precursores de la teoría periférica de las emociones, dice que en Descartes y en Spinoza se encuentran definiciones que van en el mismo sentido. Éste invoca las investigaciones de D. Irons (1895), que elucidan la dependencia de las nuevas teorías de las emociones respecto a Descartes. Al parecer, Irons fue el primero que consiguió establecer una conclusión objetivamente exacta sobre el hecho de que la teoría de James representa, en el conocimiento científico contemporáneo, la misma idea que la que Descartes defendía más de doscientos años antes de la aparición de la nueva hipótesis. A pesar de lo que se diga en nuestra época sobre la ciencia contemporánea, el *Tratado de las pasiones* permite, según Irons, comparar la teoría expuesta en él con todo lo realizado durante los últimos años. Sería difícil encontrar un tratado sobre las emociones que superara esta idea en originalidad, profundidad e importancia. Descartes defiende la misma posición que James, pero no se contenta con sostener la opinión de que, en términos generales, la emoción es provocada por una modificación física. Después de haber llegado a la conclusión de que existen seis pasiones primordiales, intenta probar la existencia de un conjunto particular de estados orgánicos que contribuyen a la aparición de cada una de ellas.

Además de Irons, J. Larguier des Bancels afirma que la teoría James-Lange ya está contenida por completo en la doctrina de Descartes. Según la observación de Th. Ribot, en cuanto se desarrolló la teoría de Lange y de James, fueron retirados ciertos ataques injustos contra las ideas que Descartes había expresado en el *Tratado de las pasiones del alma* (Th. Ribot, 1897). De esta manera, Ribot señala con razón que la teoría visceral de las emociones no sólo ha sido la encarnación científica de la doctrina cartesiana, sino que también ha resucitado y rehabilitado esta doctrina ante el tribunal del pensamiento científico. La teoría James-Lange ha resucitado en la consciencia científica contemporánea la vieja doctrina cartesiana, injustamente condenada, al haberla transformado en tesis probada en el plano empírico y, por consiguiente, al haberla colocado en el centro de la psicología científica de las emociones. Así es como se podría formular el pensamiento de Ribot. Según él, la superioridad de James y de Lange consiste en que éstos han expuesto claramente la teoría de Descartes, habiéndose esforzado por consolidarla mediante pruebas experimentales.

Investigaciones históricas más precisas han mostrado que, desde el punto de vista de la génesis de las ideas, la teoría James-Lange mani-

fiesta, además de un nexo directo con la doctrina de Descartes, un nexo por medio de los representantes posteriores del cartesianismo que han desarrollado y conducido, tal como se esperaba, las ideas de su maestro En primer lugar se menciona aquí el nombre de Malebranche, con cuya teoría la hipótesis James-Lange manifiesta efectivamente una indudable convergencia en aspectos fundamentales y esenciales. A decir verdad, a este respecto, el nombre de Malebranche como predecesor de la teoría organicista de las emociones no puede, en modo alguno, oponerse a Descartes. Por el contrario, la convergencia de la teoría científica empírica de James y de Lange con la teoría de las emociones de Malebranche hace aún más indudable y evidente su nexo con Descartes y, una vez más, revela su esencia cartesiana.

G. Dumas que, como hemos visto, había elucidado correctamente la tendencia antiinglesa, antievolucionista de la teoría de Lange, lo califica de último discípulo de los adeptos franceses de la concepción mecanicista del mundo. La descomposición de la alegría y de la tristeza en fenómenos motores y psíquicos, la eliminación de las entidades ilusorias, de las fuerzas mal definidas, todo ello se hace según la tradición de Malebranche y de Spinoza. En la obra del primero, *De la investigación de la verdad*, Lange encontró su teoría vasomotriz, y cita el pasaje con evidente asombro. Habría podido encontrar igualmente otros pasajes que confirmaran tan claramente su análisis de los elementos psíquicos y motores de la emoción.

Malebranche califica de pasiones todas las emociones que el alma experimenta de manera natural en el caso de movimientos extraordinarios de los espíritus animales y de la sangre.

Eliminad la expresión teológica de las relaciones entre el cuerpo y el alma, y tendréis, en el fondo, la teoría de Lange: la emoción es únicamente la consciencia de las modificaciones neurovasculares.

Podría llevarse esta comparación mucho más lejos y probar, sin dificultad alguna, que a pesar de la diferencia de lenguaje, el mismo espíritu es inherente tanto al filósofo cartesiano como al fisiólogo danés. Incluso en sus errores, observa más adelante Dumas, Lange recuerda a los cartesianos. Su crítica demasiado severa de Darwin y de la psicología evolucionista no es sino la aversión consciente o inconsciente que todo adepto de la concepción mecanicista del mundo, comprendido Descartes, experimenta de manera natural por las explicaciones históricas.

En esta tesis de Dumas, creemos que está establecido algo mucho más importante que la simple convergencia del contenido empírico concreto de la teoría de Lange y de la de Malebranche. Esta misma convergencia en la descripción del mecanismo psicofisiológico de la reacción emocional no es un hecho primario, sino dependiente y derivado. Ésta se manifiesta como consecuencia necesaria del hecho de que en la ciencia

la misma concepción del mundo, mecanicista y antihistórica, anima al filósofo cartesiano y al fisiólogo danés. Tanto la tendencia a explicar la psicología de las pasiones de manera puramente mecanicista, como la aversión consciente o inconsciente por las explicaciones históricas, las han heredado ambos –el filósofo cartesiano y el fisiólogo danés– de Descartes, ese verdadero padre de la concepción mecanicista del mundo en la ciencia contemporánea y, en particular, en la psicología.

Así, al parecer por primera vez, Dumas remite de nuevo la cuestión de ese nexo entre la teoría James-Lange y la teoría cartesiana de las pasiones a la explicación de la convergencia de las dos doctrinas en las definiciones concretas y en las descripciones del mecanismo psicofisiológico de las emociones y de la representación efectiva de su estructura y de su actividad, pero en busca de la base metodológica común, de la común concepción científica del mundo, de la naturaleza filosófica común de esas doctrinas a las que separan más de dos siglos. La coincidencia misma de las definiciones concretas y de las descripciones factuales del mecanismo emocional es únicamente el resultado, únicamente la consecuencia necesaria de ese espíritu filosófico común a ambas teorías. Creemos que esa manera de plantear la cuestión debe aceptarse íntegramente. Al margen de las vías históricas y biográficas concretas mediante las que ha podido realizarse ese nexo entre los fundadores de la concepción mecanicista del mundo y los de la teoría científica, al margen de la medida en que los mismos creadores de la teoría comprendían y aceptaban el parentesco espiritual e ideológico de su obra con los tratados de Descartes y de Malebranche, su teoría es, objetivamente, la encarnación científica del espíritu cartesiano, y como tal debe considerarse.

Únicamente siguiendo esta vía podemos llegar a plantear correctamente la cuestión de la relación de un sistema filosófico determinado con una concepción científica concreta, y encontrar el denominador común que permita examinar su dependencia interna. El denominador común entre cualquier sistema filosófico y una hipótesis empírica concreta es siempre, como el caso que nos ocupa, la concepción científica del mundo, presente en cualquier generalización más o menos extensa y que vaya un poco más allá de la simple constatación y descripción de los hechos. Según la conocida expresión de Engels (cfr. K. Marx, F. Engels, *Obras*), lo quieran o no los naturalistas, son siempre los filósofos quienes les dirigen. Poner en evidencia la idea filosófica que rige toda la construcción de la teoría James-Lange significa, también, encontrar un medio seguro de elucidar su nexo con uno de los dos sistemas filosóficos intrínsecamente opuestos.

Las conclusiones de Dumas aún contienen una tesis de primera importancia. Contrariamente a la primera, ésta establece los puntos de divergencia entre la vieja doctrina filosófica y su última encarnación

científica. En primer lugar Dumas constata la diferencia de lenguaje entre Malebranche y Lange. En sí, la diferencia atañe precisamente al ámbito de la descripción factual del mecanismo emocional. Esta descripción, ya lo hemos dicho, debe considerarse el resultado de una convergencia en las premisas metodológicas de uno y otro autor. Es completamente natural que, si la misma idea guiaba al filósofo cartesiano y al psicólogo danés, induzca a su vez a ambos investigadores a hacer, en el lenguaje de la fisiología de la época, una descripción semejante y casi idéntica del mecanismo de la reacción emocional. Pero tras ello hay algo más importante que la simple diferencia de lenguaje: la diferencia de las representaciones fisiológicas concretas. En el primer caso se podría limitar, como hace Dumas, a la simple traducción de un lenguaje a otro y reemplazar el movimiento de las fuerzas vitales de Malebranche por las modificaciones neurovasculares de Lange. Pero al realizar esa traducción no sólo colocamos en el lugar de las viejas nociones fisiológicas del siglo XVII concepciones del siglo XX, contemporáneas de Lange, sino que admitimos una cierta modificación de los principios en el espíritu mismo de la antigua doctrina. Para que la traducción sea posible, es necesario, según la fórmula de Dumas, eliminar la expresión teológica relativa a las relaciones entre el cuerpo y el alma. Sólo después de haber realizado esta operación obtendremos, en la tesis de Malebranche, la teoría de Lange. Pero realizarla no sólo significa reemplazar ciertas palabras por otras, sino también realizar modificaciones sustanciales de la propia idea expresada en las palabras antiguas.

Así Dumas, al señalar la diferencia existente entre la nueva y la antigua teoría, indica, al lado de divergencias factuales, divergencias principales, tal como hizo al elucidar los puntos de convergencia de ambas doctrinas. En ese sentido, Dumas conserva en toda su pureza la única manera posible y correcta de plantear la cuestión. Por otro lado, indica íntegramente el conjunto de problemas con los que se tropieza el investigador que desea descubrir la relación real existente entre la teoría cartesiana de las pasiones y la teoría organicista de las emociones. Las dos tesis expuestas por Dumas -convergencia y divergencia de las teorías examinadas- han conocido un determinado desarrollo en la literatura reciente. Cada una de ellas posee su aspecto factual y principal. Además, el primero sólo puede considerarse resultado del segundo. Si entre ambas doctrinas existe una convergencia o una divergencia en una situación factual esencial para cada una de ellas, luego hay que buscar siempre las convergencias o divergencias de las mismas doctrinas en una de las razones principales, siempre y cuando no nos ocupemos de un error particular y determinado del pensamiento, de un error referente a la lógica o a los hechos.

En el examen del desarrollo de la tesis de Dumas, nos limitaremos a considerar únicamente a los principales representantes de esas inves-

tigaciones históricas, en vista de que sus conclusiones sólo pueden interesarnos en la medida en que sirvan para elucidar los problemas de nuestro estudio. La gran mayoría de investigadores llegan a conclusiones parecidas a la tesis de Dumas sobre la convergencia del espíritu filosófico de las dos doctrinas. También es de una importancia capital que la relación entre las teorías se presente siempre como si se hiciera por medio de una concepción mecanicista común del mundo. En concreto, es precisamente esa relación la que G. Brett presenta como fundamental cuando estudia el desarrollo histórico de la teoría de las emociones.

«Descartes –dice este autor–, con el deseo ardiente de desarrollar su filosofía, reavivó el método de Aristóteles, quien había comparado a los animales con máquinas movidas por fuerzas internas, como las marionetas que se ponen en movimiento con ayuda de un hilo. Era una vía que sorteaba numerosos y arduos problemas, y permitía concordar las emociones con las leyes de la mecánica. La dinámica de la dilatación y de la contracción parecía adecuada para explicar los estados afectivos o pasivos. Ese punto de vista empezó a difundirse rápidamente porque, en razón de su época, toda la teoría estaba unida a la claridad y transparencia de las ideas formuladas por Galileo. Era una simplificación engañosa, pero una simplificación de esa índole suele ser muy bien acogida. Esta podía enlazarse fácilmente a fórmulas que se habían conservado en la tradición aristotélica. Hobbes, entusiasmado por Galileo, se esforzaba por concordar todos los fenómenos psíquicos con diferentes tipos de movimientos y reprodujo textualmente su propia traducción de la *Retórica* de Aristóteles. Malebranche, intoxicado con el vino cartesiano, resaltaba el papel de la constricción y dilatación con tal insistencia que fue declarado predecesor de James y de Lange, lo que no es un descubrimiento demasiado relevante si recordamos que el propio Lange invoca a Malebranche por haberse anticipado, efectivamente, a su teoría. Ésta sigue siendo una teoría estéril, un testimonio de la inutilidad de todos los intentos de reducir la experiencia psíquica a las construcciones artificiales de la mecánica» (G. S. Brett, 1928).

Así, G. Brett llega, en el fondo, a la misma conclusión que Dumas respecto al nexo directo existente entre el vino cartesiano y la embriaguez de medio siglo de pensamiento psicológico, famosa paradoja, como la que se halla en la base de ese nexo: la idea grandiosa que todo lo engloba, la idea de explicar todo lo existente, comprendidas las propias pasiones humanas, con ayuda de las leyes mecánicas. Otro aspecto de las conclusiones de Dumas lo desarrolla Höffding, entre los autores más antiguos, y Dunlap, entre los contemporáneos. El primero aclara más especialmente el aspecto principal de la divergencia entre la antigua y la nueva teoría; Dunlap, por su parte, aclara su desacuerdo factual, que se desprende de ese aspecto.

H. Höffding señala la relación inversa existente entre la cualidad del sentimiento y la fuerza de las modificaciones orgánicas que lo

acompañan. Cuando se produce una gran agitación mental, la particularidad cualitativa del sentimiento suele desaparecer y dar paso a una agitación general. Un estado condicionado de entrada, principalmente por el carácter de la excitación, del acontecimiento o de la representación, depende ahora exclusivamente de las influencias orgánicas sobre el cerebro. Empieza en el plano de la idea y termina en el plano de la sensibilidad. En numerosos casos, durante la introspección, se pueden distinguir dos estadios en la aparición del sentimiento: el primero cuando se manifiesta claramente la influencia de los elementos cognitivos y, por consiguiente, la cualidad particular del sentimiento, y el segundo correspondiente a una influencia orgánica sobre el encéfalo. Sin embargo, como han hecho ciertos autores del campo espiritualista, no hay razón para separar esos dos estadios de manera tajante, suponiendo que sólo el último, pero no el primero, está asociado a estados fisiológicos. Así es como Descartes y Malebranche describían ese proceso circular, como la interacción del alma y el cuerpo. Actualmente, en total oposición con el punto de vista espiritualista, se afirma que en el momento de cada agitación mental sólo están presentes las sensaciones correspondientes al efecto de los órganos sobre el encéfalo (H. Höffding, 1904).

Aquí, Höffding tiene en cuenta la teoría James-Lange, a la que considera inverosímil debido a que, en ciertos casos, se observa un desarrollo del sentimiento que pasa por diversos estadios. También discute el argumento de Lange de que las agitaciones mentales pueden ser provocadas no sólo por representaciones sino también por procedimientos puramente físicos. Pero, a fin de cuentas, piensa Höffding, no es lo mismo si en el sentimiento se hacen o no sentir las representaciones. En el primer caso, el sentimiento recibe una orientación y un carácter precisos; en el segundo, no es más que un proceso de excitación indeterminado. Esta diferencia tiene una gran importancia para la introspección, aunque no salte a la vista de quien la desconoce.

Así, el propio Höffding parte de una tesis más opuesta que parecida a la hipótesis James-Lange. Mientras que esta hipótesis reduce el conjunto de los sentimientos a sensaciones sensibles, Höffding establece una relación inversa: «... cuanto más fuerte es el elemento sentimiento, más desaparece el elemento perceptivo o cognitivo propiamente sensible... En sus formas más elementales, el sentimiento está determinado principialmente por la fuerza de la excitación y el grado con que ésta interviene en el curso de la vida orgánica. Así es, en particular, para las excitaciones que provocan movimientos instintivos. Su particularidad cualitativa se ve eclipsada por el impulso sensible y por el ardor que suscitan. Pero ahí donde la particularidad cualitativa de la sensación puede manifestarse con la fuerza adecuada al órgano de los sentidos, el sentimiento, conforme con la sensación, recibe una forma y un carácter determinados. Lo

que pierde en fuerza, lo gana en riqueza y en diversidad de matices, así como en independencia por lo que a la lucha directa por la vida se refiere. La misma cantidad de energía que en el sentimiento de vida se condensa en la sola y única cuestión "ser o no ser", en un bienestar orgánico, se reparte, en cambio, en sensibilidades cualitativas y se propaga por diferentes flujos. Por eso la ganancia y la pérdida de sensibilidad causadas por esta diferenciación cualitativa dependen del crecimiento de la energía de la vida de las sensibilidades, energía tomada globalmente con su gama cualitativa de matices» (H. Höffding, 1904).

Al subrayar que el elemento de cognición psíquica desempeña el papel principal en el desarrollo de las sensibilidades, desde las formas elementales hasta las superiores, y al observar la disminución de la importancia del elemento puramente orgánico, Höffding se convirtió en uno de los que, en la lucha en torno a la nueva teoría, ocupó desde el principio la definida posición de adversario. Más adelante podremos volver sobre estas consideraciones de Höffding. Por otra parte, éste se ve obligado a constatar que la teoría James-Lange es todo lo contrario del punto de vista espiritualista de Descartes y de Malebranche, quienes describían el proceso circular de la pasión como una interacción del alma y el cuerpo. Es fácil ver que Höffding piensa en la misma divergencia entre ambas teorías de la que hablaba Dumas, quien comprendía la necesidad de eliminar el punto de vista teológico sobre la relación entre el alma y el cuerpo para que de la fórmula de Malebranche se pudiera pasar a la de Lange. Así, esta vez, al dividir las dos teorías, se designa un segundo principio de la concepción científica del mundo: un punto de vista espiritualista sobre la interacción del alma y el cuerpo en el mecanismo de la pasión, una concepción teológica del problema psicofísico de las emociones. Junto con el principio mecanicista mencionado anteriormente, éste constituye la base metodológica de la teoría cartesiana de las pasiones.

Pero al igual que de la tendencia general a querer explicar las pasiones de manera mecanicista resulta inevitablemente una convergencia de la teoría cartesiana con la teoría organicista, de la descripción factual del mecanismo psicofísico de la reacción emocional, de su divergencia principal en las ideas sobre la naturaleza psicofísica de las emociones, resulta también, como consecuencia necesaria, una divergencia en la descripción real y concreta de la estructura y la evolución del proceso emocional. El aspecto de la cuestión que acaba de describirse es, como ya se ha dicho, subrayado especialmente en los últimos tiempos por Dunlap, quien ve, en ese punto esencial, la oposición entre la doctrina de Descartes y la de James, y que tiende a acusar a la nueva teoría central de las emociones de volver al punto de vista cartesiano.

«James pensaba que H. Münsterberg había acabado con la vieja teoría, propuesta por Descartes, de que los impulsos aferentes provocan los

procesos intelectuales y los eferentes las pasiones del alma. Al parecer, James se equivocaba» (K. Dunlap, 1928). Según la opinión de Dunlap, la antigua teoría renace en la nueva doctrina, que opone a la hipótesis periférica la hipótesis central del origen de las emociones. Esta cuestión, dice Dunlap, es la línea divisoria que separa la teoría cartesiana (según la cual la emoción aparece gracias a los procesos de descarga que parten del cerebro, es decir, gracias a las sensaciones inervadas en el sentido antiguo del término) y la teoría James-Lange (que considera tanto la emoción como la percepción resultado de sensaciones periféricas) (*ibid*.).

K. Dunlap es uno de los numerosos adeptos de la teoría organicista que intenta reformarla con la intención de hacerla concordar con los hechos nuevos. Piensa que con una interpretación correcta de los hechos nuevos, habitualmente expuestos en calidad de argumentos contra dicha teoría, podremos ver su confirmación antes que su rechazo. Dunlap reconoce que James nunca aceptó plenamente su propia teoría, y no sólo se atenía al paralelismo psicofísico, sino que había conservado también bastantes sensaciones espirituales que no quería someter a un grosero determinismo corporal. Al igual que los otros adeptos de la teoría organicista, Dunlap subraya con toda razón la divergencia efectiva de las teorías cartesiana y periférica, y lo que dijo C. Spearman a propósito de otro intento de resucitar la teoría de James, es decir, a propósito de la teoría de McDougall, le atañe por completo. Spearman designa no sólo a los precursores inmediatos de esta teoría, Word, James y otros, sino también a su fundador directo, Malebranche (C. E. Spearman, 1928).

K. Dunlap intenta efectivamente conservar la teoría James-Lange considerando la emoción como el fondo dinámico de todos los procesos psíquicos. La cuestión de las modificaciones viscerales no le parece importante para la psicología, por lo que tiende a considerar la nueva teoría como un desarrollo anatómico posterior a la teoría James-Lange. Dunlap se atribuye el mérito de haber predicho, basándose en esta teoría, la uniformidad, descubierta luego en el laboratorio, de las modificaciones viscerales de ciertos estados emocionales. Todas las emociones de las que se ocupó Cannon son emociones estimulantes, por lo que debe de haber entre ellas más semejanzas que diferencias (K. Dunlap, 1928).

Sea lo que fuere, para resolver la cuestión que nos interesa, hay que considerar necesariamente los resultados de las investigaciones de Dunlap. Esos resultados nos parecen dobles. Por un lado, en la medida en que en el fondo Dunlap conserva la hipótesis periférica, aunque no sea consciente, él mismo está embriagado, según la expresión de Brett, por el vino cartesiano, si bien por otra parte señala un punto esencial en que la hipótesis que defiende se opone con absoluta claridad a la teoría cartesiana. A ese punto –el del problema de las sensaciones inervadas– deberemos volver de nuevo durante nuestro estudio, pero, por ahora, querríamos señalar únicamente que esta divergencia objetiva, que seguramente

existe entre la hipótesis de James y la doctrina de Descartes, es la consecuencia directa de la divergencia principal de dos doctrinas, sobre la que Höffding ha llamado la atención. En efecto, es inevitable ver que la hipótesis emitida por Descartes sobre la posibilidad de la aparición de las emociones por vía centrífuga depende directamente de toda su concepción del proceso circular psicofísico de la pasión, concepción basada en un punto de vista espiritualista de las relaciones entre el alma y el cuerpo.

Esta conclusión nos basta ahora en la medida en que pone punto final a una serie de problemas que incumbía a esta parte de nuestro estudio. Si agrupáramos toda la serie veríamos que comprende dos problemas fundamentales, cada uno de los cuales se divide en otros dos: una parte principal y una factual. En resumen, esas cuatro cuestiones que hemos podido sacar del estudio de las fuentes agotan en el fondo el círculo de los problemas vinculados con la elucidación de la verdadera relación entre la doctrina cartesiana y la teoría psicológica que se extingue ante nuestros ojos. He aquí esta serie: principio mecanicista de la explicación de las emociones – descripción factual del mecanismo psicofisiológico de las reacciones emocionales – concepción espiritualista de la naturaleza psicofísica de las emociones – cuestión de la aparición de las emociones por vía centrífuga. Los dos primeros elementos de nuestra serie son comunes a ambas doctrinas, los segundos las separan.

Podríamos terminar en este punto este capítulo de nuestro estudio, capítulo cuyo único objetivo es plantear de manera concreta el problema de la relación ideológica de la doctrina cartesiana y de la teoría James-Lange. Hemos encontrado todo lo que buscábamos. Pero, antes de concluirlo, creemos necesario detenernos en la opinión de los propios autores de esta teoría sobre sus ancestros espirituales.

W. James, como hemos visto anteriormente, no los reconocía en absoluto. Se puede considerar, aunque no lo diga directamente en ninguna parte, que, en primer lugar, había reflexionado poco acerca de la naturaleza filosófica de su hipótesis y que, en segundo lugar, se inclinaba a oponerla, como concepción científica empírica, a todas las concepciones filosóficas metafísicas existentes anteriormente. A este respecto, tampoco diferenciaba entre doctrinas filosóficas que tuvieran sobre las pasiones posiciones opuestas. Las rechazaba en igual medida y no admitía la idea de que pudieran tener la más mínima importancia para la suerte de su hipótesis. Sobre la cuestión que le interesa, dice que la literatura puramente descriptiva constituye, desde Descartes hasta nuestros días, la parte más aburrida de la psicología. James opone su hipótesis al conjunto de las antiguas teorías, en las que no ve ningún principio director, ningún punto de vista fundamental, ninguna generalización lógica. Acusa a la antigua literatura de haber considerado cada una de las emociones como una entidad espiritual eterna, intangible, a la manera de las especies, antaño consideradas en biología como inmutables.

Si añadimos a ello que James protestaba contra una interpretación materialista de su hipótesis y que consentía en reconocer la diferencia principal de la naturaleza psicológica de las emociones finas respecto a las emociones groseras no sin vacilación, tendremos casi todo lo que James dijo a propósito de las bases metodológicas de su hipótesis. Como se ve, todo ello es muy poca cosa. La despreocupación metodológica de James está en relación directa con la tendencia general –que era la suya– en psicología, y que puede definirse como un empirismo radical. A sus ojos, la psicología no representa nada más que un «montón de material factual en estado bruto, una divergencia considerable de opiniones, una serie de escasos intentos de clasificación y de generalizaciones empíricas de carácter puramente descriptivo... Pero no representa ninguna ley en el sentido en que empleamos dicha palabra en el ámbito de los fenómenos físicos, ninguna tesis cuyas consecuencias pudieran sacarse de manera deductiva... En pocas palabras, la psicología no es todavía una ciencia, es algo que promete devenir una ciencia en el futuro» (W. James, 1902).

Así, para James la investigación psicológica era la reunión de un montón de material factual en estado bruto y generalizaciones empíricas de carácter descriptivo. A ese respecto aparentemente no hacía ninguna excepción, incluso para su teoría de las emociones. Por eso permaneció ciego respecto a su naturaleza filosófica y a su origen ideológico. En ninguna parte menciona que conociera las coincidencias de su hipótesis con la doctrina cartesiana o con alguna otra doctrina filosófica, ni en el sentido de una identidad principal de sus fundamentos ni en el sentido de una constatación factual del mecanismo emocional.

A este respecto, Lange, anatomista y fisiólogo, se mostró más perspicaz que James, filósofo de profesión y de vocación. Sin embargo, la perspicacia de Lange tampoco le permitió darse cuenta plenamente de su dependencia de las doctrinas filosóficas del pasado. Pero no se le escapó que estas últimas contienen una descripción del mecanismo emocional que coincide con su propia descripción. Al respecto, escribe: «Es absolutamente extraordinario que más de doscientos años atrás ya se edificara completamente una teoría vasomotriz para la expresión física de las emociones. Fue Malebranche quien, en una época en que faltaban por completo conocimientos fisiológicos, en que se ignoraba la existencia de los músculos y de los nervios vasculares, entrevió, con una visión de genio, la verdadera concatenación de los hechos» (C. G. Lange, 1896).

Después de haber citado la explicación de las emociones, en la que Malebranche sigue a Descartes, Lange concluye: «Traducida al lenguaje de la fisiología moderna, la teoría de Malebranche significa que toda impresión emocional fuerte determina el aumento de la inervación vasomotriz y por consiguiente la constricción de las arterias. Esta constricción afecta a las arterias cerebrales, el cerebro no tiene suficiente sangre, el resto del cuerpo tiene demasiada; la anemia del cerebro pro-

duce los fenómenos de parálisis. Si, por el contrario, en las emociones de distinta índole son las arterias de la cabeza las que permanecen libres, mientras que el resto de arterias del cuerpo se constriñen, el cerebro y el rostro se congestionan. En la época en que no se sabía absolutamente nada de la constricción activa de los vasos sanguíneos, la teoría de Malebranche debía naturalmente pasar por una hipótesis bastante precaria; por eso tampoco llamó la atención de sus sucesores. Incompleta como debía estarlo necesariamente, errónea en sus detalles, es, sin embargo, muy relevante a causa de esta visión de genio del autor, que hace de los trastornos circulatorios el único fenómeno primitivo de todas las expresiones físicas que acompañan a la emoción» (*ibid*.).

C. G. Lange, a diferencia de James, veía claramente que, doscientos años antes de él, se había conseguido crear una teoría vasomotriz completa sobre las manifestaciones corporales de las emociones. Pero no se mostró clarividente más que a medias, y dirigió su atención a la coincidencia en el plano de los hechos de su propia teoría y la de Malebranche. El aspecto principal de la cuestión permaneció para él oscuro y confuso. En uno de los primeros capítulos, ya citamos la observación de Lange sobre Spinoza, según la cual, Spinoza está más cerca que todos los demás de la concepción que desarrolla, visto que no sólo no considera las manifestaciones corporales de las emociones dependientes de los movimientos del alma, sino que las coloca al mismo nivel, y las pone casi en primer plano. Lange, al igual que James, ni siquiera sospechaba su parentesco efectivo con la teoría cartesiana de las pasiones y su completa oposición a la doctrina de Spinoza. Según la gráfica expresión de Brett, es la embriaguez provocada por el vino cartesiano lo que, como en el caso de Malebranche, también ha producido aquí su efecto.

Capítulo 12

Comencemos por examinar detalladamente una cuestión más particular, la misma que estaba clara para Lange, a pesar de su embriaguez con el vino cartesiano y del triunfo de la concepción mecanicista del mundo en su propia teoría, la misma que ante todo saltó a la vista efe los investigadores y críticos e indujo a establecer un parentesco entre la teoría mecanicista-espiritualista y la teoría de las pasiones del siglo XVII y su encarnación tardía en el siglo XIX. La identidad de los hechos siempre salta a la vista antes que la de los principios. Tras la diferencia existente entre los lenguajes fisiológicos de los siglos XVII y XIX, fue relativamente fácil examinar y discernir el mecanismo, idéntico en su fundamento, de la reacción emocional. Podemos apoyarnos en una serie de investigaciones que con un acuerdo sorprendente nos acercan a la misma conclusión. Por desgracia no encontraremos ni apoyo ni unanimidad parecidos en la solución del problema de la convergencia principal de ambas concepciones. Ahí, tendremos que abrirnos camino nosotros mismos. Por eso, en primer lugar, vamos a intentar comprender claramente el aspecto factual de la cuestión.

G. Sergi, a quien debemos el estudio más sólido, y quizá el más definitivo sobre esta cuestión, se indigna, con toda razón, contra James y Lange porque no conocían, o ignoraron, al verdadero fundador de la teoría fisiológica de las emociones, Descartes. Mientras que Ch. Sherrington, en sus investigaciones sobre los reflejos, menciona con todo detalle los presentimientos de Descartes, James no lo nombra en absoluto y Lange lo ignora abiertamente. Cita a Spinoza porque olvidarlo escandalizaría a los lectores. Y en Descartes va a buscar la frase más antifisiológica, la más intelec-

tualista de todo el *Tratado de las pasiones*, que contiene las bases de su doctrina.

A este respecto, Lange, manifiesta y evidentemente, no tenía razón. Ya en Descartes, la definición general de las pasiones no deja ninguna duda sobre el hecho de que su teoría, en un grado infinitamente mayor que la de Spinoza, debe considerarse la más cercana a la teoría vasomotriz. Descartes sitúa las pasiones en ese grupo de procesos psíquicos, que en su clasificación reunió con el nombre de percepciones, y cuya característica primera es su naturaleza pasiva. Paralelamente a las percepciones que atañen únicamente al cuerpo –se trate de cuerpos ajenos o de nuestro propio cuerpo–, como las sensaciones, los sentidos (color, tono), los afectos corporales como el placer y el dolor, y las necesidades corporales como el hambre y la sed; y paralelamente a las percepciones que atañen únicamente al espíritu, como la percepción involuntaria de nuestro pensamiento y de nuestra voluntad, Descartes distingue también percepciones de una tercera categoría. Éstas se caracterizan ante todo porque atañen simultáneamente al espíritu y al cuerpo: durante esas percepciones, como consecuencia de la influencia y el concurso del cuerpo, es la propia alma la que sufre.

Descartes llama pasiones a ese tipo de procesos psicofísicos pasivos. Por consiguiente, la pasión es para él la expresión directa de la doble naturaleza humana, espiritual y corporal. Ésta concierne al hombre de la misma manera que el movimiento concierne al cuerpo. Según Descartes, lo que caracteriza a la pasión es su doble naturaleza, espiritual y corporal. A excepción de las pasiones, Descartes no encuentra otros datos factuales que nos den la posibilidad de conocer la vida común del alma y el cuerpo. A este respecto, las pasiones representan un tercer fenómeno fundamental de la naturaleza humana, paralelamente al pensamiento y al movimiento. El espíritu y la voluntad sólo son posibles en la naturaleza espiritual, el movimiento únicamente en la naturaleza corporal, y las pasiones solamente en la naturaleza humana, que reúne en sí al espíritu y al cuerpo. La doble naturaleza del hombre es el único fundamento real del conocimiento de la naturaleza humana.

Si no olvidamos que para Descartes no existe en la naturaleza más que un solo cuerpo unido a un espíritu, a saber, el cuerpo humano; que todos los demás cuerpos carecen de espíritu y de alma, que todos, incluso los cuerpos de los animales, son simplemente máquinas, quedará claro que las pasiones humanas representan para Descartes no sólo la única manifestación de la vida común del alma y el cuerpo en la naturaleza humana, sino también, de una manera general, algo único en su género, el único fenómeno en todo el universo, en todo lo que realmente existe, en que se unen dos sustancias que no pueden reunirse en ninguna otra parte. Se comprende que por ese motivo la teoría de las pasiones ocupe un lugar completamente excepcional en el sistema de

Descartes: primero las pasiones constituyen el único fenómeno en el que somos capaces de concebir en toda su plenitud la doble naturaleza del hombre, la vida común del alma y el cuerpo; segundo, esta teoría representa, en todo el sistema, el único punto de intersección de la doctrina espiritualista de Descartes referente al espíritu y de su doctrina mecanicista referente a los cuerpos. Se comprende también que, gracias a esta manera de plantear la cuestión, en el sistema de Descartes se nos dice que las pasiones humanas no sólo son algo que no puede compararse en absoluto con las otras manifestaciones de la vida humana, sino algo que no tiene nada que se le parezca, algo absolutamente único en todo el universo.

Conforme a esa concepción, Descartes define las pasiones como percepciones, sensaciones o movimientos del alma, que le pertenecen personalmente, provocadas, mantenidas y fortalecidas por la actividad de los espíritus animales. Si recordamos que en Descartes los espíritus animales no son intermediarios entre la materia y el espíritu, sino que, según su propia definición, son únicamente cuerpos, finísimas partículas de sangre, muy móviles y calientes, producidas en el corazón en cierta manera por destilación, comprenderemos de entrada la afinidad de esta definición clásica de las pasiones con las fórmulas de Lange y de James. Descartes compara los espíritus animales con un viento ligero, una llama pura y viva que asciende sin cesar masivamente desde el corazón hasta el cerebro, y de ahí, por medio de los nervios, entra en los músculos y comunica el movimiento a todos los miembros. Esas partículas de sangre, muy móviles y ligeras, siempre materiales, se mueven según las leyes mecánicas, produciendo en los órganos sensaciones y movimientos que gestionan las auténticas funciones vitales. En la fisiología de Descartes, éstas constituyen una noción general y bastante vaga en la que la circulación de la sangre y el flujo de la excitación nerviosa aún no están diferenciados. Pero, en todo caso, no hay duda de que, con el nombre de espíritus animales, Descartes entendía un mecanismo físico extremadamente sutil, que se accionaba mediante el calor del corazón y que se movía según las puras leyes de la mecánica, idénticas a las leyes de la naturaleza; un mecanismo que, con la estructura de nuestros órganos, determina todas las acciones y funciones comunes al hombre y a los animales, al igual que el movimiento de un reloj se produce únicamente gracias a la fuerza de sus resortes y a la configuración de sus engranajes.

No vamos a citar aquí de manera detallada la concepción fisiológica de Descartes. En realidad, ésta sólo presenta un interés histórico. Para nosotros, lo más importante es la estructura general de la construcción de ese mecanismo espiritual y corporal que Descartes sitúa como base de la explicación de las pasiones humanas. Según la acertada observación de Sergi, las ideas fisiológicas de Descartes deben sustituirse por

otras nuevas, y sus espíritus animales deben ceder el lugar a los nervios motores. El único pequeño centro nervioso de Descartes, la glándula pineal, debe ser reemplazado, de manera indeterminada, por una extraordinaria jerarquía de numerosos centros para ver que, después de esa traducción al lenguaje de la fisiología moderna, la teoría de Descartes sigue siendo la doctrina de la que vivimos hasta ahora. Para convencernos de ello, basta con recordar que lo esencial de toda la argumentación de Lange consiste en denunciar la inconsistencia de la hipótesis de la naturaleza psíquica de las emociones, su inutilidad, así como en demostrar que las emociones pueden aparecer de manera puramente física, por la sola mecánica de los trastornos de nuestro aparato vasomotor.

La afirmación de Lange, de que debemos al sistema vasomotor toda la parte emocional de nuestra vida psíquica, nuestras alegrías y tristezas, nuestros días felices y desgraciados, es, en el fondo, la traducción al lenguaje de la psicología moderna de la fórmula de Descartes que dice que las pasiones no son sino percepciones del alma provocadas, mantenidas y fortalecidas por la acción de espíritus animales, es decir, partículas de sangre muy ligeras y móviles. Como señala Sergi, lo mismo concierne enteramente a otro punto de esta doctrina. Descartes distingue las pasiones de otras dos categorías de percepciones, en la medida en que nosotros las atribuimos no a los objetos externos y a nuestro cuerpo, sino, única y exclusivamente, a nuestra alma.

Esta tesis concuerda plenamente con la idea que se estableció en la psicología contemporánea y cuya fuente es la teoría James-Lange. Lange cita la tesis de Bard, según la cual los fenómenos afectivos son puramente subjetivos y no pueden utilizarse en modo alguno para el conocimiento de la realidad externa, que siempre se experimenta como un estado de nuestro «yo», y no como la propiedad de objetos determinados.

Como indica Sergi, entre 1650 y 1923, fecha en la que fueron escritas estas palabras, el «yo» y los fenómenos puramente subjetivos reemplazaron al alma. En otros aspectos, la diferencia entre la antigua y la nueva teoría es más significativa. Aquí, ésta posee un carácter únicamente verbal, y el pensamiento de Descartes sigue siendo el nuestro.

En esta definición general de las pasiones, aún dos elementos merecen nuestra atención: la característica de percepción pasiva de las emociones y la particularidad y originalidad de ese movimiento de los espíritus animales que despierta en el alma la emoción.

Es difícil que aparezca alguna duda respecto al hecho de que Lange y James, en el fondo, reducen la emoción a la sensación o a la percepción de las modificaciones orgánicas. También en ello se halla la parte más débil de toda la teoría, si se considera desde el aspecto puramente fenomenal. En efecto, según esta teoría es difícil comprender de qué manera el sentimiento puede identificarse con las sensaciones corpora-

les como el temblor, el aumento de las palpitaciones cardiacas, las lágrimas; en este caso, ante nosotros se manifiestan con toda claridad, o de manera más vaga, las sensaciones como tales. Pero la misteriosa manera en que un conjunto de sensaciones, que en el sentido estricto de la teoría permanecen siempre como sensaciones, se transforma en sentimiento se desconoce por completo, y es difícil que ello admita una explicación racional c inteligible desde el punto de vista puramente fenomenal. Recientemente, E. Claparède señaló esta dificultad: «Si la emoción no es más que la consciencia de las modificaciones periféricas del organismo, ¿por qué se percibe como emoción en lugar de percibirse como sensación orgánica? ¿Por qué, si estoy asustado, experimentaría miedo en lugar de ser simplemente consciente de determinadas impresiones orgánicas: temblor, palpitaciones cardiacas, etc.? Que yo recuerde, nadie hasta ahora ha intentado responder a esta objeción. Sin embargo, esta respuesta –según la opinión de Claparède– no presenta grandes dificultades. La emoción no es sino la consciencia de la forma, de la estructura de esas diversas impresiones orgánicas. En otras palabras, la emoción es la consciencia de la orientación global del organismo» (E. Claparède, 1928). A esas percepciones de un todo, generales y vagas, que presentan la forma más primitiva de la percepción, Claparède les da el nombre de percepciones sincréticas. Pero, precisamente, esta respuesta revela toda la inconsistencia de la teoría perceptiva de las emociones considerada desde el aspecto fenomenal. Toda la cuestión reside en que, según la teoría James-Lange, la emoción es una formación no estructurada en absoluto desde el punto de vista psicológico, constituida por un conjunto de sensaciones completamente heterogéneas en el plano psíquico y que se forman según las leyes de la mecánica fisiológica.

Nosotros nos inclinamos a afirmar que la teoría James-Lange es una teoría de las emociones no estructurada en el plano de los principios. En efecto, ¿cómo puede aparecer el miedo en calidad de estructura psíquica única y coherente, en calidad de emoción entera, a partir de sensaciones como la disminución de la velocidad de la respiración, las palpitaciones cardiacas, el sudor frío, la piloerección, el temblor, la sequedad de la boca, los bostezos y otras manifestaciones corporales que James, después de Darwin, enumera como modelo de la descripción de los síntomas de las emociones? Acaso el sentido mismo de esta teoría reside en el hecho de que el miedo, la cólera y las otras emociones, como estructuras enteras, indivisibles, son una mera ilusión y que si, uno tras otro, se sustraen los elementos de las sensaciones corporales, dichas estructuras dejarán de existir. Así, la construcción de la emoción a partir de átomos separados, a partir de elementos de sensaciones corporales, es característica de esta teoría y la entronca con aquellas teorías ato- mistas antiestructurales que interpretaban las percepciones como la

suma de sensaciones. Esta teoría podría calificarse de estructural únicamente en el caso de que partiera del reconocimiento de la primacía fenomenal y objetiva del miedo, de la cólera como tales, y sólo asignara un lugar y un significado a las sensaciones orgánicas particulares en el caso de la composición de una experiencia emocional íntegra. Pero nuestra teoría sigue el camino inverso. Reconoce la realidad fenomenal y objetiva, la única primacía de los elementos y, a partir de ellos, intenta construir un conjunto no estructurado en absoluto, que aparece de manera verdaderamente sincrética, es decir, por un ensamblaje cualquiera de todo con todo.

James consideraba fortuitas la mayoría de las reacciones emocionales, y ni biológica ni, con mayor motivo, psicológicamente unidas por un indefectible nexo interno. En un sistema tan complejo como el nervioso, decía, deben de existir muchas reacciones fortuitas. Así, el llamamiento de Claparède a un principio explicativo omnipotente, tan difundido en la psicología contemporánea como el principio de estructura, resulta abrumador para la teoría que, sólo en parte, es proclive a defender.

A su vez, el signo de igualdad trazado entre emociones y percepciones sitúa en el mismo plano la teoría James-Lange y la doctrina cartesiana. Dado que el significado de ese punto de vista es central para la teoría James-Lange, la coincidencia de dos doctrinas no puede ser un mero azar: puesto que las teorías científicas, a diferencia de la emoción, tal como la concibe James, no pueden aparecer de manera puramente fortuita, como una reunión caótica de elementos heterogéneos; y si dos doctrinas coinciden en un punto central para ambas, ello no deja de ser una prueba de su parentesco estructural, si no de su identidad estructural. James insiste en que no existen centros especializados donde se localizarían los procesos emocionales, que estos últimos acontecen en los centros motores y sensoriales generales del córtex y que, por consiguiente, en principio, son idénticos a los procesos sensoriales habituales que provocan las sensaciones o percepciones. Siguiendo a James, Dunlap insiste en la posibilidad de explicar las emociones a partir del mismo mecanismo en el que se basa la percepción habitual. Relacionada directamente con ello, se halla esta particularidad de la teoría en causa, y en la que McDougall se interesó, reprochando a sus fundadores no considerar más que el aspecto sensorial de las emociones, sin tener en cuenta su carácter impulsivo. También para Descartes ese punto tiene un significado central. Para él, las emociones son percepciones o sensaciones, es decir, estados pasivos por naturaleza, motivo por el que las llama pasiones.

Descartes enseña que las pasiones aparecen en el alma de la misma manera que los objetos de los órganos externos de los sentidos, y que el alma las experimenta exactamente de la misma manera. Mientras no

cesa la agitación del corazón, de la sangre y de los espíritus animales, las pasiones se representan en nuestro pensamiento de la misma manera que los objetos percibidos cuando éstos actúan sobre los órganos de nuestros sentidos externos. Al respecto, Sergi hace la siguiente observación: no encontramos nada más preciso, nada más claro en los imitadores involuntarios de Descartes. El asentó las bases de la teoría visceral de las emociones con una plena consciencia de lo que hacía.

Si, de esta manera. Descartes aparece como el verdadero fundador de la teoría visceral, en la medida en que reduce la emoción a la sensación de las modificaciones viscerales, de la misma manera, también merece ser reconocido como el verdadero fundador de la teoría, desde el punto de vista de la concepción de la dimensión visceral, propiamente dicha, de la emoción. Sergi llama la atención sobre el hecho de que Descartes atribuye la aparición, mantenimiento y fortalecimiento de la emoción a un movimiento particular de los espíritus animales. Tras esas enigmáticas palabras, se oculta la teoría organicista de las pasiones. El carácter propio de la emoción, manifiestamente posee, en calidad de fuente, el carácter propio de los procesos vitales correspondientes. Somos capaces de percibir los objetos gracias a un movimiento determinado de los espíritus. Exactamente de la misma manera, debemos a un movimiento particular de los espíritus el nacimiento de los recuerdos. Pero ¿en qué consiste la particularidad de ese movimiento de los espíritus que determina la aparición de las pasiones? Para Descartes, esta particularidad es que dicho movimiento tiene un origen y un condicionamiento visceral.

Como sabemos, en el estudio de las pasiones, la originalidad del método de Descartes reside en que de entrada intenta considerar el mecanismo de las pasiones como si éste actuara en un autómata o en un una máquina insensible. Las pasiones, por supuesto, se reducirían exclusivamente a los movimientos que las caracterizan, no contendrían nada psíquico y deberían llamarse por otro nombre. Sólo después de haber elucidado el mecanismo automático, emocional, Descartes agrega al autómata ficticio, carente de alma, un alma capaz de experimentar pasiones.

Para la concepción cartesiana, esta manera de examinar los hechos representa algo mucho más importante que un simple procedimiento metódico de análisis y una simple descomposición de un problema complejo; tiene un significado metodológico y principal, por eso tiene una importancia primordial en la evaluación del conjunto de la teoría cartesiana de las pasiones. Pero, habida cuenta del objetivo que perseguimos, lo más instructivo que aprendemos del examen de este análisis original, que descompone la doble naturaleza de la pasión en un mecanismo automático y en percepciones mentales de las funciones de dicho mecanismo, es que vemos con nuestros propios ojos cuán íntima e indi-

solublemente unidas están la dimensión principal y la dimensión fisiológica y factual de la teoría. El análisis fisiológico de las pasiones del autómata sin alma adquiere por lo tanto un significado principal muy profundo.

«Semejante explicación de las pasiones de la naturaleza espiritual y corporal del hombre –dice Fischer– es muy característica de la doctrina de Descartes, tanto por la hipótesis que admite como por su orientación principal. Con ayuda de los espíritus animales y de los órganos del alma, tales como la glándula pineal, el filósofo intenta probar el origen de la pasión de manera puramente mecánica. Ahí es donde se sitúan el centro de gravedad y la novedad de su tentativa» (K. Fischer, 1906).

Para examinar ese punto del problema, central para toda la teoría, debemos recordar brevemente la hipótesis psicofísica más importante de Descartes. Para Descartes el cuerpo humano es una complicada máquina cuyas diferentes partes se encuentran en compleja interacción unas con otras, por lo que constituyen un todo único, en cierta manera, indivisible. Por eso, para Descartes, el organismo no es más que una máquina articulada, un tipo particular de complicado mecanismo. En esta compleja máquina, hay un elemento que tiene una importancia absolutamente excepcional. Éste es la sede del alma, es decir, el órgano que está más especialmente unido al alma, por medio del cual ésta se comunica con todo el organismo. Descartes tiene por órgano del alma a la glándula pineal. Situada en medio del órgano central de los nervios, constituye el lugar en el que se da una verdadera interacción entre el alma y el cuerpo. Aquí los movimientos de los espíritus animales se transforman en sensaciones y en percepciones del alma. Aquí también acontece la transformación inversa de los movimientos del espíritu en movimientos corporales de la glándula, que de ahí se propagan a todos los órganos. Los espíritus animales son los factores de la sensación y el movimiento, que mediatizan la comunicación entre el alma y el cuerpo.

Con ayuda de ese mecanismo psicofisiológico localizado en la glándula pineal en razón de su posición central y de su unicidad, como parte no doble del cerebro, Descartes explica el origen mecánico natural de las pasiones. Si se imagina que el autómata percibe un objeto terrorífico, los espíritus animales ponen en movimiento a la glándula; a su vez, ésta determina la orientación de su curso en sentido inverso, gracias a lo cual aparece el conocido cuadro de los movimientos que caracterizan el miedo y la huida. Al mismo tiempo que esos movimientos, el curso de los espíritus animales provoca también en los órganos internos una serie de movimientos que, en definitiva, caracterizan al autómata que se halla en un estado de amenaza y de huida. Tal pasión de la máquina, tal estado visceral.

A cada pasión le corresponde su cuadro particular y bien definido de modificaciones de los órganos internos –en el corazón, el estómago, los

pulmones, etc.–. Sergi resume esta tesis de Descartes en los términos siguientes: tal pasión, tal fórmula vital; o, si lo traducimos a nuestro lenguaje: tal emoción, tal fórmula sanguínea, tal fórmula cortical.

Sin embargo, Descartes no se contenta con esta significativa conclusión. Antes de añadir un alma a su máquina y de considerar las pasiones desde el punto de vista psicológico, aún debe desarrollar una etapa de su concepción fisiológica. Descartes dijo: tal pasión, tal orientación de los espíritus. Ahora le toca decir: tal orientación de los espíritus, tal pasión. Y Descartes da efectivamente ese otro paso, ese paso decisivo. La dependencia entre un tipo determinado de pasión y un estado orgánico determinado es reversible. Un proceso circular completo de la pasión es posible. En un ejemplo examinado anteriormente, la glándula pineal era puesta en movimiento desde fuera, el objeto externo actuaba sobre los espíritus a su salida de la glándula. Ahora, cuando los espíritus entran en la glándula, y no cuando salen, la impulsan tan pronto aquí, tan pronto allá. La causa de su movimiento no es ya el objeto que actúa sobre los espíritus, sino la sangre que determina esos movimientos y, aún antes, el estado general del organismo. La percepción del peligro ha creado en la máquina un estado orgánico de miedo, mantenido y reforzado por los espíritus surgidos de ese estado. Si se traduce al lenguaje de un fisiólogo más moderno, y si se reemplazan los espíritus y la glándula por los términos correspondientes, tendremos el siguiente cuadro: la imagen del objeto amenazador en la retina provoca reflejos de huida y ciertos reflejos viscerales. Esa es, concluye Sergi, la idea cartesiana, despojada de su anticuada expresión externa. En presencia de una emoción, un estado visceral determinado provoca, por medio de las vías sensitivas viscerales, reflejos que prolongan y mantienen dicho estado.

Ese es el mecanismo de la pasión considerado exclusivamente desde su aspecto físico. Es todavía una pasión que se desencadena en un autómata carente por completo de alma, y según las leyes puramente mecánicas. Por lo tanto, después tic Descartes debemos examinar lo que será de la acción de ese mecanismo si se le añade un alma capaz de experimentar las sensaciones de las modificaciones viscerales y de la emoción. Aquí, en el punto crucial del análisis cartesiano, nos topamos con algo inaudito, inesperado y capaz de desconcertar a cualquier lector preparado para el cambio brusco del conjunto de la teoría. Sucede que, habiendo examinado el aspecto físico de la pasión, hemos agotado casi todo su contenido. El añadir un alma no aporta nada esencialmente nuevo, como cabría esperar, al proceso circular de las pasiones, a la actividad del mecanismo emocional.

Es sorprendente, pero el investigador debe constatarlo: la diferencia entre las pasiones de la máquina privada de alma y las pasiones de la propia alma no siempre es lo suficientemente clara en Descartes. Al

parecer. Descartes permanece fiel a su intención primera, de la que nos hace partícipes en el preámbulo de su tratado: «Mi intención es tratar las pasiones no como un orador o un filósofo moralista, sino como un físico» (Descartes). Este enfoque fisicalista y mecanicista de las pasiones constituía manifiestamente desde el principio la idea dominante de Descartes, que mantiene durante casi todo su estudio. Es precisamente esta idea la que le obligó a tratar su tema como si nadie antes que él lo hubiera tratado y a oponer su estudio a la enseñanza de los antiguos sobre las pasiones. Con anterioridad, se consideraban las pasiones humanas desde su aspecto psicológico. Su naturaleza corporal, mecánica, aún no se había establecido. Descartes concentró toda su atención precisamente en ese aspecto del problema, pero curiosamente ese aspecto agotó por sí solo casi todo el problema en su conjunto.

Si analizamos el ejemplo citado por Descartes sobre la manera en que las pasiones se despiertan en el alma, veremos que, en el cuadro del miedo y la huida examinado anteriormente, pocas cosas varían. De hecho, ya antes, al hablar de la ecuación entre emoción y percepción, hemos rozado esa novedad que aparece en este caso. La novedad consiste únicamente en que el alma siente y percibe los cambios que se producen en el cuerpo. En este caso, los espíritus animales, al poner en movimiento la glándula pineal, que constituye el órgano del alma, llaman a la vida no sólo modificaciones motrices y viscerales bien definidas, tratadas con anterioridad, sino también sensaciones del alma bien definidas. Para Descartes es fundamental su propia tesis, según la cual las pasiones nacen en el alma de la misma manera que los objetos percibidos por los sentidos externos son comprendidos por ésta, exactamente de la misma manera.

En el análisis de su ejemplo. Descartes llega a la conclusión de que en una situación de miedo los espíritus animales provocan un cierto movimiento de una glándula que, por su naturaleza, está destinada a condicionar al alma para sentir esa pasión. Un hecho similar se produce en la manifestación de todas las demás pasiones causadas por el movimiento de los espíritus animales, los cuales son los únicos capaces de provocar el aspecto corporal y mental de las emociones. La orientación de los espíritus hacia los nervios del corazón es suficiente para comunicar a la glándula un movimiento mediante el cual el miedo se despierta en el alma.

En verdad, era difícil esperar mayor coincidencia con la teoría visceral de las emociones. Descartes ve la fuente de la pasión del alma en el propio movimiento de los espíritus animales, que provoca también modificaciones de los órganos internos, determinadas para cada pasión. Así, volvemos al punto de partida de la teoría, a la definición de las pasiones como sensaciones o percepciones del alma provocadas por la acción de los espíritus animales, que, al mismo tiempo, provocan una serie de modificaciones de carácter visceral representadas por el alma

exactamente de la misma manera en que ésta representa los objetos percibidos con ayuda de los órganos superiores de los sentidos. La pasión no es nada más que la percepción de las modificaciones viscerales.

Si de esta manera encontramos una coincidencia impresionante entre las tesis fundamentales de la teoría cartesiana y la teoría periférica de las emociones, también debemos esperar que las dificultades con las que se tropieza esta última, las contradicciones insolubles en las que se traba, las inconsecuencias, llevadas ahí hasta el absurdo, y que, desde su fundación, reinan sobre ella, estén también extremadamente cerca de la doctrina de Descartes. Y así es en realidad. Dumas mostró acertadamente que la teoría de Lange debe a la teoría cartesiana todos sus puntos fuertes y débiles. Según Dumas, hasta en sus errores Lange recuerda a los cartesianos. Dumas relaciona la tendencia antievolucionista de esta teoría con la aversión que todo adepto de la concepción mecanicista del mundo, comprendido Descartes, experimenta de manera natural por las explicaciones históricas.

Detengámonos un momento en la elucidación de los errores, contradicciones e inconsecuencias en los que, de manera sorprendentemente parecida, se traban ambas teorías. En primer lugar, mencionaremos su esterilidad factual para explicar y describir realmente las pasiones con ayuda de este método de investigación que, sin temor a equivocarnos, podemos definir como mecanicista en cuanto a su principio. En efecto, ambas teorías dan prueba de una impotencia absoluta, completamente idéntica cuando hay que promover el conocimiento científico concreto de las pasiones humanas y enriquecerlo en el plano factual.

Como sabemos, C. G. Lange analizó siete emociones fundamentales. No obstante, pensaba que eso era sólo un brillante inicio al que debía seguir el examen científico de la extraordinaria diversidad de las reacciones emocionales. Parecía que, avanzando paso a paso por el camino que había indicado, podríamos, con ayuda de la clave que nos había proporcionado, descubrir todo el abanico de las sensaciones humanas. Lange creía que las posibilidades de la nueva teoría eran inmensas e inagotables, cosa que argumenta diciendo que la antigua hipótesis fuerza los hechos al esquematizar las emociones de manera totalmente arbitraria, al establecer formas determinadas ahí donde existe un sinfín de imperceptibles transiciones. Sirviéndonos de la antigua hipótesis, a menudo nos cuesta definir en qué rúbrica habitual conviene colocar ese estado de espíritu momentáneo.

Con frecuencia, nos contentamos con expresiones completamente vagas, al decir que experimentamos en el alma una cierta emoción, pero sin ser capaces de identificar lo que decimos con una de las emociones para la cual la lengua tiene un nombre. Lange esperaba sacar a la investigación de ese estado estéril asignándole un objetivo verdaderamente científico para una determinada serie de fenómenos; objetivo que con-

sistía en definir de manera precisa la reacción emocional del sistema vasomotor ante diferentes tipos de influencias. Entendía que todavía se estaba lejos de alcanzar esa meta y únicamente veía el problema en indicar dónde convenía buscar su solución.

Más de medio siglo ha pasado desde aquella época. Los investigadores especializados en el ámbito de las emociones humanas han querido ante todo encontrar la solución del problema en la dirección indicada por Lange. El balance de las investigaciones se ha realizado en los experimentos de Sherrington y de Cannon, en las observaciones clínicas de Wilson, Dana y Head. Dicho balance ha sido formulado por Cannon: «Se puede considerar que las condiciones corporales que, como ciertos biólogos suponían, pueden permitir distinguir ciertas emociones de otras, no convienen a este efecto, y que hay que buscar dichas condiciones en cualquier lugar, salvo en los órganos internos» (W. B. Cannon, 1927).

Para Lange, la diversidad de las modificaciones corporales durante la aparición de las diferentes emociones era verdaderamente enorme. Creía que ahí se originaba la serie de combinaciones distintas que presentaban las diferentes emociones. «Puesto que nos ocupamos de tres sistemas musculares diferentes, cada uno de los cuales, sin duda, puede verse afectado de tres maneras distintas, mientras que a menudo uno o dos únicamente presentan trastornos funcionales, parece que se pueden calcular sobre el papel ciento veintisiete combinaciones distintas de expresiones físicas, sólo por lo que a los trastornos de la inervación se refiere» (C. G. Lange, 1896).

Esas esperanzas, como hemos visto, no iban a cumplirse. Esfuerzos continuos, realizados durante sesenta años, orientados a la investigación de las distintas combinaciones, no sólo no descubrieron esas ciento veintisiete combinaciones, cuya existencia suponía Lange, sino que, para las emociones groseras fundamentales que él describió, mostraron la existencia, aparentemente, de una fórmula estándar, estereotipada, más o menos uniforme, de las manifestaciones emocionales del cuerpo. Las emociones más opuestas desde el punto de vista psicológico presentan manifestaciones corporales sorprendentemente parecidas. Resulta que, tal como dicen los modernos adeptos de la vieja teoría, como por ejemplo Dunlap, era lo que cabía esperar desde el principio. La uniformidad de las modificaciones orgánicas, tomando como base la propia teoría James-Lange, podía predecirse con ayuda de un estudio puramente analítico. La diferencia entre las emociones debía, en efecto, revelarse menos importante que su semejanza. Según la nueva versión de la teoría organicista, la emoción no manifiesta en absoluto esa infinita diversidad de formas y transiciones de las que hablaban los creadores de la hipótesis. Ésta aparece, ni más ni menos, como un simple fondo dinámico, como un segundo plano uniforme en el que se producen los procesos psíquicos.

También la teoría de James corrió exactamente la misma suerte: las mismas extraordinarias esperanzas y otro tanto de absoluta esterilidad. James no era comedido en sus esperanzas; pensaba haber capturado al pájaro de fuego de plumas doradas, o, en el lenguaje de la fábula inglesa, a la gallina de los huevos de oro. A todos sus predecesores les había faltado lo esencial: un principio director fecundo, un punto de vista fundamental, una generalización lógica. La nueva teoría proporcionaba todo eso en una sola fórmula. La receta de la aparición de la emoción era idéntica y, para todos los casos, igual de simple. Parecía que, en el ámbito de las emociones, los descubrimientos factuales debían sucederse, debían brotar del principio director fecundo que, por fin, se había encontrado. Pero, al igual que la higuera bíblica, el principio fecundo resultó ser estéril.

W. James no daba demasiada importancia ni al establecimiento de una diferencia entre las emociones ni a su clasificación. Para él no eran más que simples medios auxiliares que debían aparecer por sí solos una vez encontrado el principio general. Se burlaba también de la cuidadosa elaboración de listas sobre las diversas particularidades de las emociones, de sus grados y de los efectos que provocaban: todo ello había sido necesario hasta que llegó a nuestras manos una receta general para todas las emociones. James, repitámoslo, no era comedido en sus esperanzas. Pensaba que su teoría debía desempeñar en la doctrina de las emociones el mismo papel que en biología había desempeñado la idea de la evolución, en vista de que una y otra consideran la diversidad de las especies como el producto de causas más generales. Su propia hipótesis le parecía un asunto de dimensiones darwinianas. Por eso, es natural que el análisis concreto de las emociones, la descripción factual de sus particularidades, no despertaran su interés. Era un asunto del futuro. Lo esencial reside en el principio. «Desde el momento en que tenemos una gallina ponedora de huevos de oro, la descripción de cada huevo puesto es un asunto menor» (W. James, 1902).

Sobre el principio aurífero de James se puede repetir textualmente lo mismo que lo que habíamos dicho a propósito de las esperanzas asociadas a la teoría de Lange. Continuos esfuerzos realizados durante sesenta años no han llevado a nada. Describir por separado cada huevo puesto se ha revelado imposible. Nos hubiera resultado difícil citar otra hipótesis tan estéril en el plano factual que se haya mantenido tantos años en la ciencia. Ya sin hablar de los afectos superiores complejos y sutiles, específicamente humanos, tampoco en el conocimiento de esas formas más groseras de las emociones que son la cólera, el miedo, el amor, el odio, la alegría, la tristeza, la vergüenza, el orgullo (por no mencionar más que la lista establecida por el propio James), hemos avanzado ni un solo paso con ayuda del nuevo principio aurífero. Hasta aquí, todo gira en torno a la discusión del propio principio. El camino

que va de la gallina de los huevos de oro a la descripción de cada huevo puesto se ha revelado imposible. En realidad, no hubo ningún huevo. Hasta la fecha, se han descrito de diferentes maneras las cualidades y ventajas de la gallina más extraordinaria.

W. James había prometido que, con la ayuda de su hipótesis, conseguiríamos, en el análisis de las emociones, estar por encima de las descripciones concretas. Pensaba que el punto de vista que proponía explicaría la asombrosa diversidad de emociones, que permitiría salir del ámbito de las meras descripciones y de la clasificación. En lugar de describir los signos externos, la investigación científica podría ocuparse de elucidar las causas de las emociones. «De este modo –decía– pasamos del análisis superficial de las emociones a una investigación más profunda, a una investigación de orden superior. Clasificación y descripción son grados inferiores en el desarrollo de una ciencia. Desde que entra en escena la cuestión de la relación de causalidad en un cierto ámbito científico de la investigación, clasificación y descripción pasan a segundo plano y sólo nos interesan en la medida en que nos facilitan la investigación de la relación de causalidad» (*ibid*.).

Sin duda, actualmente no habría ningún adepto de la teoría interesado en defender la idea de que, durante los sesenta años que han pasado desde el día en que ésta se publicó, es algo lo que hemos avanzado en el análisis de las relaciones de causalidad en la esfera de la vida emocional, que, realmente, hemos pasado a una investigación de orden superior, que hemos sabido explicar una parcela de esta infinita diversidad de emociones cuya naturaleza James esperaba que se descubriera; en resumen, que la famosa ave ha puesto al menos un único huevo de oro. Peor que esto, incluso en el ámbito de una investigación de orden inferior, en el ámbito tan menospreciado por James de las descripciones concretas, de la elucidación de los rasgos particulares y de la acción específica de cada emoción, en el de la clasificación y la nomenclatura, no ha aparecido, con ayuda del nuevo principio, ninguna posibilidad de progresión en el desarrollo del conocimiento científico.

Ello ha de tener necesariamente una causa general. Creemos que hay que buscarla en la falta de estructura principal y en la inadecuación del principio aurífero. En efecto, desde el inicio, éste propone, a modo de explicación, algo tan heterogéneo respecto a la naturaleza psíquica de las emociones, algo de índole tal, que se halla en un plano metodológico muy distinto, y que, por consiguiente, en ningún caso puede ser una respuesta válida a la cuestión de la relación de causalidad de los procesos emocionales. Por sí mismo, el principio expuesto por Lange y James no es capaz de descubrir ningún nexo lógico entre la naturaleza psíquica de una emoción determinada y las sensaciones orgánicas que la provocan. La gran idea fundamental de la doctrina consiste en reconocer el completo absurdo principal de la emoción humana, la imposi-

bilidad principal no sólo de concebir y comprender la estructura de la experiencia emocional que le corresponde, el nexo funcional de la emoción con el resto de la vida de la consciencia, su naturaleza psíquica, sino de plantear también la cuestión de saber lo que representa una emoción dada como estado psíquico determinado.

Aquí, hemos rozado la cuestión más esencial, la más fundamental de toda la crítica de la teoría James-Lange y por lo tanto de la doctrina cartesiana, cuestión que hasta ahora no se ha tenido en cuenta. Por otra parte, también es la cuestión principal de nuestro estudio, así como de toda la teoría de Spinoza sobre las pasiones. Por eso, debemos detenernos en su elucidación.

W. James decía: «Si no experimentamos una excitación corporal ante un acto justo o magnánimo, es difícil que nuestro estado anímico pueda calificarse de emoción. De hecho, lo único que tiene lugar aquí es la percepción intelectual de un fenómeno que situamos en la categoría de los hechos justos, magnánimos, etc. Este tipo de estados de nuestra consciencia, que contienen un mero juicio, hay que relacionarlos con los procesos mentales cognitivos antes que con los procesos emocionales» (*ibid*.). Es difícil de sostener de manera más clara la tesis de la completa absurdidad de todo sentimiento. Puesto que, conforme a la teoría de James, la excitación corporal periférica percibida por nuestra consciencia constituye la sustancia de la emoción. Sin ella, el sentimiento deja de serlo y se transforma en un mero juicio. La pregunta que se plantea es la siguiente: ¿qué significa entonces afirmar que el sentimiento de justicia y de magnanimidad, precisamente por el hecho de ser un sentimiento y no un simple juicio, no sería sino la sensación de una excitación corporal periférica de un cierto tipo y en una cierta combinación de elementos, si no es volver absurdo en el plano de los principios el sentimiento de justicia y de magnanimidad? En el sentimiento de justicia moral, ¿qué puede explicarnos el hecho de que, según James, éste se refleje en los sonidos de la voz o en la expresión de la mirada?

W. James había prometido que su hipótesis nos conduciría a una investigación de orden superior. Según el antiguo punto de vista, las únicas tareas posibles en el análisis de las emociones eran la clasificación (a qué género o a qué especie pertenece una emoción) o la descripción (cuáles son las manifestaciones externas que caracterizan una emoción determinada). Pero ahora se trata de elucidar las causas de las emociones: qué modificaciones nos provoca concretamente un determinado objeto, y por qué nos provoca precisamente éstas y no otras. Dejemos de lado las emociones sutiles como la justicia y la magnanimidad y tomemos esas formas groseras de las que James habla sin cesar. Preguntémonos qué valor psicológico puede tener una explicación causal establecida por nosotros a partir de las propias palabras de James y conforme al sentido absolutamente preciso de su ejemplo:

«¿Por qué experimentamos un sentimiento de pavor ante la idea de perder a un ser querido?» – «Porque experimentamos un sentimiento asociado al aumento de los latidos del corazón, a una respiración corta, al temblor de los labios, al debilitamiento de los miembros, a la carne de gallina y al estremecimiento de las vísceras».

Todavía nadie ha reflexionado sobre ello como conviene a la naturaleza filosófica de la famosa fórmula de James, que da el prototipo clásico de cualquier explicación causal de los sentimientos humanos. De otra manera, su monstruosa absurdidad habría sido advertida ya hace mucho tiempo. En efecto, ¿qué significa, desde el punto de vista de la explicación causal, la tesis siguiente: estamos afligidos porque lloramos; enfurecidos porque golpeamos; experimentamos miedo porque temblamos? ¿No queda perfectamente claro que, desde el punto de vista de una explicación real de los hechos psicológicos, esta fórmula tiene el mismo valor cognitivo que la afirmación: Sócrates estaba en prisión porque los músculos de sus piernas se habían contraído y relajado y, por lo tanto, le habían conducido hasta ahí?

Este famoso ejemplo platónico de la monstruosa absurdidad de la explicación causal, lo cita uno de los más eminentes representantes de la psicología descriptiva contemporánea, E. Spranger, para mostrar la inconsistencia de la pretendida psicología explicativa causal de las ciencias naturales. Al igual que la corriente psicológica que él representa, parte del hecho de que la propia psicología explicativa, mejor de lo que podría hacerlo cualquiera de sus adversarios, aprueba la imposibilidad de las explicaciones causales en la investigación psicológica, en vista de que ésta ha olvidado la siguiente tesis fundamental: la psicología debe ser elaborada por el método psicológico.

Por evidente que sea la absoluta inconsistencia de la conclusión puramente idealista establecida por la psicología descriptiva, si tomamos como base los profundísimos errores del análisis psicológico explicativo no puede mermar a nuestros ojos la importancia y exactitud de la objeción crítica fundamental de Spranger contra una psicología explicativa del género de la que se presenta en la teoría de James, objeción referente a la imposibilidad lógica de las explicaciones causales cuyos ejemplos se han citado antes.

Volveremos de nuevo sobre el problema de la psicología explicativa y descriptiva de los sentimientos –en un cierto sentido, el problema central de nuestro estudio– y examinaremos qué solución principal encontramos a nuestra cuestión en la teoría spinoziana de las pasiones. Pero ahora ya podemos sacar algunas conclusiones muy importantes. Es imposible no estar de acuerdo con el hecho de que la explicación causal de los hechos psicológicos, tal como se ha desarrollado habitualmente en psicología, tal como se ha presentado en la teoría de James y tal como se desprende directamente del sentido mismo de la teoría carte-

siana de las pasiones, únicamente puede conducir al reconocimiento de la total inconsistencia e imposibilidad de semejante psicología explicativa. Si en psicología sólo es posible una explicación causal distinta de la explicación citada anteriormente, entonces es la propia psicología explicativa la que es imposible en cuanto ciencia.

W. Dilthey, uno de los primeros en darse cuenta de la monstruosa absurdidad de esa psicología explicativa, y uno de los primeros en tomar el camino de una psicología puramente idealista como ciencia de los fenómenos sin causa, no se equivoca cuando dice: «Sin embargo, por eso mismo se declara el fracaso de una psicología explicativa independiente. Sus tareas pasan a manos de la psicología» (1924). Pero exactamente en la misma medida en que Dilthey, Spranger y los demás partidarios de una psicología teleológica descriptiva tienen razón, indiscutiblemente, en su crítica de una psicología explicativa del género de la psicología de las emociones de James, no por ello dejan de revelar la precariedad e inconsistencia de la idea, defendida por ellos, de una psicología puramente descriptiva, carente de toda explicación causal.

Éstos muestran no sólo con una absoluta claridad, sino también con un cierto cinismo ideológico y un cierto descaro, que la psicología descriptiva sólo se nutre de los fracasos de la psicología explicativa. El examen teleológico de los hechos psicológicos nace como conclusión lógica sacada de los errores del análisis causal. La psicología idealista es necesaria en primer lugar porque la psicología materialista no ha cumplido las tareas que le competían, ha fracasado y ha vuelto a poner sus problemas en manos de la fisiología. Así, los partidarios de la psicología descriptiva, que podría creerse que se atienen a un punto de vista diametralmente opuesto y que se burlan, con toda razón, de las inconsecuencias del análisis causal de la psicología cartesiana, en el fondo, explicativa, no sólo tampoco se han alejado mucho de esas premisas principales que inevitablemente conducen a dichas absurdidades, sino que comparten y aceptan totalmente esas mismas premisas.

En el fondo, debido a sus premisas explicativas, la psicología descriptiva está mucho más cerca de la vieja psicología explicativa de lo que puede parecer a primera vista y de lo que, probablemente, hubieran querido Dilthey y Spranger. Y, además, su psicología se basa enteramente en las mismas posiciones principales que la psicología causal que rechazan. En modo alguno son adversarios sino, más bien, gemelos. Y es que la psicología descriptiva también parte de la idea de que la única explicación posible en psicología es la que ve la causa del hecho de que Sócrates estuviese en prisión, en las contracciones musculares de sus piernas. También los representantes de la psicología descriptiva reconocen, hasta cierto punto, la exactitud de ese tipo de explicación, a saber, el análisis descriptivo ideológico de las manifestaciones superiores del espíritu humano. No sólo no niegan el derecho a la existencia

de semejante psicología explicativa, sino que reconocen su necesidad junto con la psicología descriptiva. «La naturaleza la explicamos, la vida del alma la concebimos» (W. Dilthey, 1924). Esta tesis de Dilthey, fundamental para toda la psicología de la comprensión, determina la necesaria demarcación de las esferas de influencia y el ámbito de la cooperación recíproca de las psicologías causal y ideológica, explicativa y descriptiva.

La vida del alma tiene un aspecto natural que compete a las ciencias naturales y al análisis causal. Asimismo es competencia de la psicología explicativa o fisiológica. Pero ninguna psicología explicativa existente en la actualidad puede tomarse como base de las ciencias del espíritu. Tampoco es capaz de dar no sólo una explicación, sino incluso una descripción adecuada de los complejos procesos psíquicos superiores, específicos del hombre. Por eso, al lado de ésta debe existir una psicología de la comprensión, estructuralista, teleológica, descriptiva. En cuanto sistema, la psicología explicativa no puede ni ahora ni en el futuro llevar a un conocimiento objetivo de las relaciones entre los fenómenos psíquicos. Es precisamente la ausencia de toda relación con sentido, comprensible, entre un sentimiento reducido a la sensación de carne de gallina y a la dilatación de las aletas de la nariz, y el resto de la vida del alma, lo que, como hemos visto, constituye el rasgo más distintivo de la psicología explicativa de las emociones desarrollada por James. Es la razón por la cual el conocimiento de los nexos entre esos fenómenos psíquicos también debe ser objeto de una ciencia particular. Pero esta ciencia particular no sólo significa la supresión de la antigua psicología explicativa, sino que, según el pensamiento de Dilthey, le asegura la posibilidad de tener después un desarrollo fecundo. Entre la psicología explicativa y la psicología descriptiva se establece así una estrecha cooperación tomando como base la división del trabajo y la esfera del conocimiento.

El parentesco intrínseco de dos concepciones, al parecer opuestas, no es del todo fortuito. La una supone necesariamente a la otra; no puede existir sin la otra. Únicamente juntas constituyen un todo acabado. Aquel que dice «a» debe también decir «b». Aquel que sólo reconoce la posibilidad de una explicación causal anecdótica de la psicología, inevitablemente, debe llegar a la negación de la psicología causal y a la creación de una psicología teleológica. Ambas proceden de la misma raíz: la filosofía de Descartes. Dicha filosofía está construida sobre una total simetría, sobre un absoluto equilibrio ideológico de los principios mecanicistas y espiritualistas. En ninguna parte esta dualidad se manifiesta tan claramente como en la teoría de las pasiones, consideradas como única manifestación de la vida común del espíritu y del cuerpo y, por consiguiente, como fenómenos que deben ser explicados desde el punto de vista de las leyes de la mecánica y de los principios de la teleo-

logía. El cuerpo no es sino una máquina compleja, y. en la medida en que las pasiones reflejan la naturaleza corporal del hombre, deben ser explicadas según las leyes de la mecánica. En cuanto al alma, es cosa divina, por lo que su vida debe ser tratada de manera teleológica: al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Así, la idea de una psicología explicativa y descriptiva ya está contenida a priori en la teoría cartesiana de las pasiones. El reconocimiento de una ausencia total de estructura y la absoluta absurdidad de una pasión considerada de manera puramente mecánica, como hemos visto, han llevado necesariamente a la teoría James-Lange a una serie de dificultades e inconsecuencias insuperables, aunque de hecho también existen en la doctrina cartesiana. Naturalmente, si la nueva y la antigua teoría concuerdan en ese importantísimo punto referente a los principios deben tropezarse de manera inevitable con dificultades completamente idénticas, paralelamente a su desarrollo lógico. En efecto, es profundamente instructivo darse cuenta de que la historia se repitió dos siglos más tarde y, a este respecto, con una exactitud sorprendente.

El *Tratado de las pasiones* está lleno de descripciones de los diferentes movimientos de los espíritus y de los órganos: dilatación y contracción del corazón, diferencias en el tamaño, número y velocidad de las partículas sanguíneas y de los espíritus, modificaciones en el estómago y los pulmones. Descartes, según la expresión de Sergi, hace malabarismos con todo ello, al igual que James hacía malabarismos con la descripción de la carne de gallina y la dilatación de las aletas de la nariz. Es verdad que Descartes se da cuenta de la dificultad de su tarea. Hace partícipe de sus dudas a la princesa Isabel. No es fácil, dice, estudiar los fenómenos orgánicos correspondientes a cada pasión, porque por lo general están mezclados.

Es necesario descomponer los hechos y buscar resultados precisos con ayuda de la estadística, las comparaciones y las eliminaciones. Si, por ejemplo, nos fijamos en los casos en que el amor va asociado a la alegría, no puede concebirse ninguna de esas pasiones. Pero si se compara el amor-alegría con el amor-tristeza, la diferencia debe aparecer de manera precisa. Así, el *Tratado* supone directamente una prolongación experimental que el propio Descartes intentó y que, por falta de medios, de laboratorios y de colaboradores, no pudo llevar a cabo. Se vio obligado a servirse de los hechos accesibles a su observación. Como señala delicadamente Sergi, a pesar de que Descartes aportó una serie de precisiones a nuestros conocimientos sobre el pulso, conocimientos que en alguna medida se enriquecieron gracias a los esfigmogramas modernos, más vale pasar por alto lo que dice a propósito del cuadro visceral correspondiente a cada emoción.

Sin embargo, la cuestión no radica ahí, en esos cuadros. Descartes profundiza más. La cuestión radica en la orientación principal de la

investigación. Descartes debe descubrir la causa de los movimientos de los espíritus que describe en la manifestación de las pasiones fundamentales. Esta causa es muy simple. En el amor y la tristeza el estómago presenta una actividad considerable durante la digestión. En el odio y la alegría, por el contrario, dicha actividad está disminuida. ¿Por qué? Porque nuestras primeras pasiones tienen un origen alimenticio. Son pasiones unidas a la lactancia, se han formado en torno al tubo digestivo. Su sublimación posterior, su historia, son únicamente una superestructura por encima de esta base fisiológica fija de los primeros días de nuestra existencia: el mecanismo de las pasiones del hombre adulto tiene su prototipo en la estructura y el funcionamiento de la máquina del feto. Quizá es el único punto de la teoría de las pasiones en que Descartes se interna en la vía de la investigación de una explicación histórica. Por ingenuas que parezcan esas investigaciones a la mirada contemporánea, el significado principal de ese recurso en la historia del desarrollo, utilizado como fuente de explicación paralelamente a la mecánica fisiológica, merece una gran atención. Más adelante, nos detendremos de nuevo en ese aspecto de la cuestión, pero de entrada hay que advertir que, por lo que respecta a las pasiones, Descartes plantea el problema de causalidad exactamente igual que James. Debemos ocuparnos, dice James, de elucidar cómo ha podido acontecer una determinada expresión de miedo o de cólera, y ello constituye, por un lado, la tarea del mecanismo fisiológico y, por el otro, de la historia del psiquismo humano. Cabría pensar que aquí James, al igual que Sergi, enuncia sencillamente la solución del problema de causalidad que encontró preparado en Descartes.

Pero, con la historia del psiquismo humano, al igual que con las leyes de la mecánica fisiológica, la cuestión tampoco parece tener salida. El carácter fortuito, la ausencia de estructura y la absurdidad de las relaciones existentes entre las emociones y las modificaciones orgánicas pasan enseguida al primer plano y se manifiestan en cuanto la cuestión atañe a los propios medios metodológicos de una investigación factual que se desprenden de esos principios. Descartes asocia el hambre a la tristeza y la anorexia a la alegría. Isabel protesta. Descartes cede y consiente en una reagrupación totalmente opuesta: un estómago lleno produce tristeza, un estómago vacío, alegría.

La tragedia no es que las consideraciones de Descartes referentes a los hechos carecieran de todo fundamento empírico y, por lo tanto, con ligereza, al primer capricho de la princesa, pudieran reemplazarse por su contrario, la tragedia es que en el plano metodológico, si se admite la completa absurdidad de la relación entre una emoción y su expresión orgánica, cualquier relación resulta igualmente posible. La una no es más comprensible que la otra. Lo contrario es tan inverosímil como la relación real. Sergi lo comprende y señala melancólicamente que si

la alegría va unida tan pronto a la anorexia, tan pronto al hambre, ya no podemos decir: tal estado visceral, tal pasión. Toda la construcción se ve comprometida. No es nuestra intención estudiar los puntos fuertes y débiles de la teoría visceral de las pasiones, por lo que sólo señalaremos que James, Lange y Cannon también se tropezaron con dificultades de ese género, dificultades que únicamente se encuentran en el camino de las teorías bien desarrolladas y no en el de las intuiciones de anticipadores.

Así, las leyes de la mecánica rehúsan servir a la nueva teoría; la traicionan al primer intento de confiarles la dirección del descubrimiento de los hechos. Asimismo, tampoco posibilitan la construcción de una hipótesis factual; con la misma facilidad y arbitrariedad pueden explicar tanto una cosa como la otra. Las leyes de la mecánica fisiológica a las que recurrieron tanto Descartes como James se parecen completamente a las reglas de derecho, respecto a las que el proverbio dice de manera contundente: «la ley es como un timón, allí hacia adonde se lo gira, allí va». Pero en esta esterilidad de las leyes mecanicistas para explicar las pasiones humanas no es difícil prever la esterilidad que, más de doscientos años después, golpeará a la gallina que había prometido poner huevos de oro y que no puso más que uno. Pese a ello, ¿quizá las leyes de la historia del psiquismo humano se mostrarán más benévolas con la teoría visceral? ¿Quizá encontraremos ahí una explicación causal mejor fundada, a la que no se podrá girar, como un timón, en direcciones opuestas?

Sabemos por Dumas que Lange desarrolló su teoría para hacer de contrapeso a la psicología evolucionista y que, al igual que Descartes, sentía aversión por las explicaciones históricas, y aun así encontramos en él un intento profundamente instructivo de responder, en el plano de los principios, a uno de los problemas fundamentales de la teoría de las pasiones, es decir, al problema del desarrollo. De nuevo nos hallamos ante un problema de una importancia capital.

C. G. Lange comienza y termina su estudio mencionando a E. Kant, con lo que, en cierto modo, sitúa todo su tratado dentro de límites filosóficos. Y, efectivamente, en ese comienzo y ese final encontramos claramente expresada la segunda idea filosófica de la teoría visceral, que, al igual que la primera (al igual que los principios de una concepción científica mecanicista), define el fundamento filosófico de toda la teoría. Pero, curiosamente, Lange comienza con una viva crítica a Kant y termina en completo acuerdo con éste (C. G. Lange, 1896). Es verdaderamente sorprendente que el propio Lange no haya advertido la contradicción flagrante entre el comienzo y el final de su razonamiento. Por así decirlo, sin que él mismo se dé cuenta, acaba negando lo que había empezado por afirmar. En cierto modo, la teoría que desarrolla tiene su propia lógica, que no depende de la lógica del autor. Ésta le lleva preci-

samente en la dirección opuesta a la que él había pretendido tomar. Así se repite la historia del oso que conduce al cazador que le ha capturado allí adonde el oso quiere ir. Así se repite la historia de Descartes y la princesa. Pero, esta vez, el carácter complaciente debe manifestarse no en el ámbito de los hechos flexibles y maleables, dóciles y más sometidos a las reglas de la cortesía mundana que a las verdaderas leyes de la mecánica, sino en el de la toma de consciencia filosófica de esos hechos, de su interpretación en el plano de los principios.

«Kant, en un pasaje de su *Antropología*, llama a las emociones enfermedades del alma» –así es como Lange empieza su estudio psicofisiológico *Los movimientos del alma* (*ibid*.). «Para ese gran pensador, el alma únicamente está sana cuando se halla bajo la absoluta e indiscutible autoridad de la razón; todo lo que pueda quebrantar dicha autoridad le parece perjudicial y anómalo.

Una ciencia más realista, que no pretenda conocer al hombre abstracto e ideal, sino a los hombres tal como son, tachará de extravagante semejante psicología, de pobre esta concepción que reduce la tristeza y la alegría, el orgullo y la timidez, la cólera y la piedad a meros estados mórbidos, anomalías de las que el filósofo debe desviar la mirada si quiere conocer la esencia propia de nuestra naturaleza» (*ibid*.).

C. G. Lange cree que adoptar la opinión de Kant significa fijar límites a la esfera de nuestra vida mental, si la capacidad de admirar lo sublime, de extasiarse con lo hermoso, de experimentar compasión por los desdichados debe considerarse un fenómeno mórbido, y si el hombre sano, el hombre normal no debe ser para nosotros sino una impasible máquina de calcular, para la que cada nueva impresión sólo da lugar a una deducción. Lange encuentra sorprendente semejante concepción de la relación recíproca de las fuerzas del alma, concepción que quiere ver algo fortuito en un fenómeno que desempeña en la vida mental de las personas un papel mucho más importante que la sana razón, y que, en mayor grado que esta última, decide el destino no sólo de los individuos sino también de los pueblos y de toda la humanidad.

Si, como Kant suponía realmente, los afectos son sólo enfermedades del alma, ¿quién querrá curar su alma enferma –pregunta Lange–, si el tratamiento debe privar al hombre de todas las emociones que lo capacitan para simpatizar con sus semejantes, para compartir con ellos las alegrías y las penas, para admirarlos u odiarlos? ¡No! Para Lange es indudable que «no podemos considerar como un hombre, en el sentido normal y completo del término, a aquel que sólo es capaz de pensar, conocer y juzgar, a aquel que no puede experimentar ni tristeza ni alegría ni temor, aunque esos sentimientos perjudiquen algunas veces su inteligencia y su juicio.

Las emociones no son únicamente los factores más importantes de la vida individual, son también las fuerzas naturales más poderosas que

conocemos. Cada página de la historia de los pueblos, como de los individuos, es un testimonio de su invencible ascendiente. Las tempestades de las pasiones han costado más vidas humanas y devastado más países que los huracanes; sus torrentes han sumergido más ciudades que las inundaciones» (*ibid*.). Por eso, después de Kant, Lange se niega a ver en los afectos (las mayores fuerzas que existen y, al mismo tiempo, de una importancia extraordinaria para nuestra vida interior) un simple estado anormal y una enfermedad (*ibid*.).

Después de estas claras, límpidas, conmovedoras y, a decir verdad, magníficas palabras, cabría esperar que, en su estudio, Lange nos revelara la naturaleza de las fuerzas naturales más poderosas que conocemos y que tienen una importancia tan extraordinaria en la historia de los pueblos y del ser humano, que deciden no sólo el destino de los individuos, sino también de toda la humanidad; y, por lo tanto, que nos mostrara, en primer lugar, en virtud de qué y cómo las pasiones pueden tener precisamente esa importancia primordial en la vida del hombre y, en segundo lugar, cómo en el hombre completo y verdadero no sólo no desaparece, en calidad de fenómeno accidental y anormal, la capacidad de sufrir, de deleitarse y de tener miedo, sino en qué manera aumenta y se desarrolla con la historia de la humanidad y el desarrollo de la vida interna del hombre. Pero Lange, de manera tan conmovedora y clara como las había suscitado en un principio, burla nuestras expectativas y esperanzas.

Como sabemos, el principal resultado de las investigaciones de Lange es la tesis de que todos los elementos emocionales de nuestra vida psíquica, nuestras alegrías y penas, nuestros días felices y desgraciados, los debemos al sistema vasomotriz, más exactamente, a sus modificaciones reflejas periféricas. Esta idea principal se acompaña de dos ideas accesorias que ponen en evidencia su contenido metodológico. Resulta que, desde el punto de vista del desarrollo del psiquismo humano, existe un antagonismo entre la vida intelectual y la vida afectiva del hombre. Dicho antagonismo nos permite elucidar más detalladamente el destino del afecto en la vida y el desarrollo de la personalidad. La propia vida intelectual depende también de las funciones vasomotrices, aunque de una manera algo distinta a la del sentimiento. La actividad intelectual supone un gran aflujo de sangre hacia el cerebro y está condicionada por éste; por supuesto, sin olvidar que la sangre afluye también a otras partes del cerebro distintas a las estimuladas particularmente por las emociones. El carácter de la relación entre la actividad vasomotriz y la vida del espíritu, por un lado, y, por el otro, los afectos es, en cierto sentido, opuesto. La primera influye en la segunda, en el sentido literal del término, por derivación de la sangre, y, cuando Hermann de Bréme cuenta hasta veinte, mediante ese pequeño trabajo intelectual retira tanta sangre de la parte motriz de su cerebro que se le pasan todas las ganas de pelearse con su mujer. Ésta es la primera idea que completa la tesis prin-

cipial de Lange (*ibid*.). La segunda idea establece el mismo antagonismo entre la vida del espíritu y la vida afectiva durante el desarrollo.

«La educación –dice Lange– actúa en el mismo sentido; la meta de la educación siempre es enseñar al individuo a dominar, domar y aniquilar los impulsos que son el efecto inmediato de su organización física, pero inadmisibles en las relaciones sociales. Tomada en el sentido fisiológico, se podría decir que el objetivo de la educación es suprimir los reflejos simples y originales o reemplazarlos por otros más elevados. Así, desde nuestra infancia, se nos prepara para dominar nuestros reflejos emocionales como aquellos que no se admiten en una sociedad educada» (*ibid*.). Desde ese punto de vista Lange asimila la suerte de la reacción emocional a la de los reflejos de la vejiga: de la misma manera, los azotes hacen perder al niño el hábito de chillar de despecho a consecuencia del espasmo emocional de los vasos sanguíneos, así como de comportarse de manera sucia debido a las funciones espontáneas de los reflejos (*ibid*.).

En la oposición entre intelecto y afecto, y en la eliminación progresiva del sentimiento con el progreso del desarrollo mental, Lange ve una ley fundamental que halla su confirmación no sólo en la ontogénesis, sino también en la evolución del conjunto de la humanidad. «La propia historia condena la vida del sentimiento a un debilitamiento progresivo y a una desaparición casi definitiva. Las emociones son una tribu en vías de extinción, a la que, con el desarrollo de la civilización y la cultura, se elimina poco a poco de la escena de la historia.

La excitabilidad del aparato vasomotriz varía mucho en función de los individuos. No son solamente diferencias individuales, la mayoría de las veces hereditarias, lo que hallamos en ese punto; circunstancias más generales desempeñan aquí un papel de la mayor importancia. Las mujeres, cuyo sistema nervioso y, particularmente, el sistema vasomotor, es en tantos aspectos más excitable que el de los hombres, son para las emociones una presa más fácil que el sexo fuerte; y lo mismo ocurre con el niño en comparación con el adulto. Y es que los individuos, al igual que los pueblos, en general, son menos accesibles a las emociones cuanto más civilizados son.

Los pueblos llamados salvajes son más violentos, menos dóciles, más exuberantes en su alegría, más abatidos en su tristeza que los pueblos civilizados. La misma diferencia aparece entre las generaciones de una misma raza; nosotros somos pacíficos y dóciles comparados con nuestros bárbaros ancestros, cuyo mayor placer era enzarzarse sin motivo alguno en furores batalladores, pero a los que la desgracia desalentaba tan fácilmente que se jugaban la vida por una tontería» (*ibid*.).

Entre las personas de una misma generación, Lange encuentra una manifestación de la misma ley: el signo más evidente de la cultura es

ese tranquilo dominio de sí mismo con el que se soportan las veleidades de la fortuna, que en las personas poco instruidas provocan desenfrenadas explosiones de las pasiones. Y de alguna manera, para que no quepa la menor duda de que el desarrollo histórico del psiquismo humano conduce a la desaparición de las emociones, Lange formula la ley de la relación causal entre ambos: «Ese retroceso de la vida afectiva ante el crecimiento de la civilización de los individuos y las razas no sólo es proporcional al desarrollo de la vida intelectual, sino que, en gran parte, es consecuencia de dicho desarrollo» (*ibid*.).

Al establecer esta tesis, de manera inesperada Lange se halla ante un balance definitivo que se contradice totalmente con su punto de partida. En verdad, ha empezado bien y ha terminado mal. Ha empezado con vivas objeciones contra las tesis de Kant, cuyas concepciones de los afectos los calificaban de enfermedades del alma, de lamentable representación del ser humano; termina con una capitulación completa ante esas tesis, ante una concepción de las relaciones recíprocas de las fuerzas del alma que quiere ver algo fortuito en un fenómeno que desempeña en la vida mental de la gran masa un papel mucho más considerable que la sana razón, y que, en mucho mayor grado que esta última, decide el destino no sólo de los individuos sino también de los pueblos y de toda la humanidad.

La lógica de la investigación resultó ser más fuerte que la del investigador. El oso conduce obstinadamente al cazador. A Lange sólo le queda reconocerlo y aceptar una absoluta capitulación ante Kant, lo que hace en las primeras líneas de su estudio. «En el curso de los años, debido a esta dominación y a la falta de ejercicio, el centro vasomotriz pierde cada vez más energía respecto a su actividad emocional; y, como lo verificamos tan a menudo para las cualidades adquiridas, los resultados de la educación y de la vida intelectual se transmiten mediante la herencia a las generaciones siguientes; así, éstas vienen al mundo con una excitabilidad vascular emocional cada vez más débil y una excitabilidad vasomotriz más fuerte por lo que respecta a los órganos de la inteligencia.

Si nuestra evolución continúa yendo en la dirección tomada, alcanzaremos a fin de cuentas el ideal de Kant: aparecerá un hombre puramente reflexivo para el cual todas las emociones: la alegría y la pena, la tristeza y el miedo –si aún está sujeto a semejantes tentaciones– serán únicamente enfermedades o trastornos del espíritu, para él igual de inconvenientes» (*ibid*.). Con esta nota de desesperanza es como termina el estudio de Lange.

A nuestro entender, el resultado al que hemos llegado es importante. Ahora nos representamos perfectamente cómo se resolvió el problema del desarrollo de los afectos en la teoría considerada. Lange tuvo el valor de seguir hasta el final la lógica del desarrollo de su idea principal

y, por lo tanto, de evidenciar su verdadera naturaleza filosófica. James, más negligente al respecto, deja en una gran oscuridad ese punto. Sin embargo, como hemos visto, también él recurre, paralelamente a las leyes del mecanismo fisiológico, a la historia del psiquismo humano. Por consiguiente, no sólo no puede eludir el problema del desarrollo, sino que honra a su teoría que ese problema se ponga en primer plano. Como se recuerda, James compara el principio fundamental de su teoría, esa famosa gallina de los huevos de oro, con la idea evolucionista de Darwin. Por eso la respuesta de James a la cuestión del origen de las reacciones emocionales no puede sernos indiferente.

Considerando esta cuestión James cita «las conjeturas de Spencer... que fueron confirmadas por los otros sabios. Que yo sepa –escribe James–, él fue también el primer sabio en emitir la hipótesis de que numerosos movimientos, durante el miedo y la cólera, pueden considerarse vestigios rudimentarios de movimientos que inicialmente eran útiles» (W. James, 1902). Van en esa misma dirección las explicaciones citadas por James, de Darwin, P. Mantegazza, W. Wundt (*ibid*.). De la misma manera James invoca también otro principio desarrollado por Wundt y Piderit (Th. Piderit, 1886), principio al que puede que Darwin no haga plena justicia. Consiste en una reacción análoga a estímulos sensibles análogos (W. James, 1902). Según este último principio, pueden considerarse, como por ejemplo hace Wundt, «entre las más expresivas, muchas reacciones ante causas morales, como manifestaciones de impresiones gustativas empleadas simbólicamente. Son todos esos estados del alma que, de manera metafórica, la lengua designa como amargos y luego suaves, y que se caracterizan por mímicas de la boca que presentan un parecido con las manifestaciones de las impresiones gustativas correspondientes» (*ibid*.).

Pero, incluso juntos, ambos principios no pueden satisfacer a James. Su propia respuesta a la cuestión del origen de las reacciones emocionales coincide, un poco desde otro aspecto, pero de manera sorprendente, con la solución de ese problema del desarrollo que hemos encontrado en Lange.

Si algunas de nuestras reacciones emocionales –dice James– «pueden explicarse con ayuda de los dos principios indicados (y sin duda el lector ya ha tenido ocasión de convencerse, además, del carácter problemático y artificial de la explicación de numerosísimos casos), quedan, sin embargo, muchas reacciones emocionales que no pueden explicarse en absoluto y que en la actualidad debemos considerar reacciones puramente idiopáticas a las irritaciones externas... Según la opinión de Spencer y de Mantegazza, el temblor observado no sólo durante el miedo, sino también en muchos otros estados de excitación, es un fenómeno puramente patológico. Esos son también los otros grandes síntomas del espanto –perjudiciales para el ser que los experimenta–.

En un sistema tan complejo como el nervioso deben existir muchas reacciones fortuitas. Dichas reacciones no habrían podido desarrollarse de manera totalmente independiente únicamente en función de la utilidad que podían presentar para el organismo. El mareo, la delicadeza, la timidez, el amor por la música, la inclinación a las distintas bebidas embriagadoras debieron de aparecer de manera fortuita. Sería absurdo afirmar que ninguna de esas reacciones emocionales habría podido aparecer de esa manera» (*ibid*.).

Sea cual sea aquello en lo que difieren, en cuanto al contenido concreto, la explicación de James y la teoría de Lange sobre el antagonismo entre vida intelectual y afectiva coinciden totalmente en dos puntos esenciales y decisivos, como dos figuras geométricas iguales cuando se superponen.

La primera coincidencia se halla en esta contradicción entre la premisa fundamental y la conclusión final en la que, de la misma manera y en igual medida, caen ambos autores. La manifestación de esta contradicción en Lange acabamos de tener ocasión de elucidarla. En James, es tan evidente y se manifiesta bajo un aspecto tan poco disimulado, que discernirla no supone ningún esfuerzo. Al contrario, se requiere una gran dosis de optimismo hacia su teoría para no ver esta flagrante contradicción.

Como recordamos, W. James prometía situar, con ayuda de su hipótesis, el estudio científico de las emociones al nivel de una investigación profunda, de una investigación de orden superior. Éste rechaza desdeñosamente la clasificación y la descripción como grados inferiores en el desarrollo de una ciencia. Gracias a su fecundo principio director, pro mete abrir la vía a la elucidación de la dependencia causal de las reacciones emocionales. La fuente de esa explicación causal la ve en la mecánica fisiológica. A este respecto, se equivocó enormemente, después de que en los hechos se tropezase con la esterilidad absoluta de la explicación causal y de la distinción de las emociones desde ese aspecto. Queda otra fuente: la historia del psiquismo humano. En cuanto al problema de la explicación causal histórica de las emociones, en el fondo James considera que puede resolverse, aunque sea difícil hallar la solución. Sin embargo, acabamos de tener la posibilidad de convencernos de que apenas se llega a la realización efectiva de esa esperanza, ésta estalla como una pompa de jabón. Las explicaciones que parten de los principios de Spencer, Darwin y Wundt resultan dudosas y artificiales. Pero, sobre todo, quedan muchas reacciones emocionales que no pueden explicarse de ninguna manera. Estas son, textualmente, las proposiciones del propio James.

Así, a pesar de las esperanzas optimistas, el problema de la explicación histórica de las emociones se revela insoluble, cosa que ya estaba clara para James. Los sesenta años que han pasado desde su pesimista conclusión han confirmado plenamente ese hecho. Es difícil que la teoría de James se haya revelado tanto en otro punto como precisamente en

éste. Las reacciones emocionales, dice James, deben considerarse reacciones puramente idiopáticas, es decir, inexplicables, como reacciones a una irritación externa. Su significado biológico no sólo es dudoso, sino que, con frecuencia, debe rechazarse por completo. Son reacciones accidentales que, por lo general, no pueden explicarse de manera causal e histórica. Entonces, se plantea la siguiente pregunta: ¿qué queda de las ilusiones sobre una investigación de orden superior? ¿Qué queda, si no es una clasificación y una descripción, si no es un análisis superficial de las emociones y la descripción de sus signos externos? Por lo que se ve, ni la teoría más ingeniosa puede dar más de lo que tiene.

La segunda convergencia de dos variantes de una misma teoría, nacidas de manera independiente, concierne a la naturaleza de la solución del problema del desarrollo. Lange tuvo que ponerse a merced del vencedor, Kant, y reconocer después de él que los afectos son sólo enfermedades del alma. James, asimismo, tiende a considerar los afectos como fenómenos patológicos perjudiciales para los seres que los experimentan. Lange habla melancólicamente del destino de la tribu de las pasiones en vías de extinción. James se ve asimismo obligado a considerarlos como vestigios rudimentarios que inicialmente eran útiles pero que degeneran en el curso de la evolución, transformándose en apéndices inútiles y absurdos de nuestro aparato psíquico, sin ninguna relación con el resto de su actividad. Aquel que comenzó por tornar absurdas las emociones en el plano de los principios, debe acabar reconociendo inevitablemente la absurdidad de su solo derecho a la existencia. Pero, desde el principio hasta el final de la investigación, la absurdidad de toda la vida emocional va creciendo, aumentando gradualmente con cada nuevo paso del desarrollo de la teoría, hasta alcanzar por último una fuerza verdaderamente patética, cuando se reconocen las emociones como fenómenos rudimentarios, patológicos, accidentales e inexplicables. Quien siembra vientos, recoge tempestades.

Nos queda por elucidar la última circunstancia asociada al problema del desarrollo de las emociones, tal como planteó y resolvió la teoría James-Lange: únicamente queda por elucidar la necesidad interna, la fatalidad lógica, precisamente, de esa manera de plantear el problema y, precisamente, de esa solución.

La cuestión seguramente no radica en esta aversión por las explicaciones históricas que, según Dumas, debe experimentar todo representante de la concepción mecanicista del mundo que siga los pasos de Descartes. A finales del siglo XIX, según Darwin, es difícil que esa aversión pueda explicarnos la incapacidad de una teoría empírica para resolver el problema del desarrollo. Como hemos visto, Lange y James habrían querido encontrar la clave de la explicación histórica de las emociones. Sin embargo, no pudieron; como también habría querido y

no pudo responder a esta cuestión el fundador de la teoría visceral de las emociones, el gran Descartes. Manifiestamente, hay en la lógica de la propia teoría una tendencia antihistórica que ha paralizado todos los esfuerzos de los investigadores que iban en esa dirección. Sus buenas intenciones se han ido estrellando una y otra vez contra el núcleo impenetrable de su propia teoría.

Ese núcleo es, en efecto, absolutamente antihistórico. Debido a su misma esencia, excluye por completo cualquier posibilidad de una historia de las emociones humanas. Como sabemos, el núcleo del conjunto de la teoría está constituido por la idea de que las modificaciones reflejas y periféricas de los órganos internos y del sistema muscular son la fuente y la causa efectiva de las emociones. Por eso mismo, el núcleo de la teoría se recubre en seguida con dos membranas ideológicas compactas, impenetrables e inseparables de éste. La primera aparece espontáneamente debido al hecho indiscutible de que las manifestaciones corporales, que se toman por la verdadera causa, por la naturaleza real de la reacción emocional, son tanto más perceptibles cuanto más grosera es la emoción. Por consiguiente, cuanto más primitiva es la emoción, menores su grado de desarrollo, más arcaica es y más se manifiestan las características de la verdadera pasión.

Así, según el espíritu de la tesis fundamental de la teoría, las emociones deben remitirse al periodo prehistórico más lejano, al periodo prehumano de la evolución psíquica. En el hombre, éstas desempeñan únicamente el papel de rudimentos, absurdos vestigios de la oscura herencia de antepasados animales. En la historia del psiquismo humano, no sólo es imposible cualquier perspectiva de desarrollo de las emociones, sino que, por el contrario, éstas están condenadas a una regresión continua y, en última instancia, a la muerte.

Las manifestaciones corporales que constituyen la sustancia de las emociones son infinitamente más ricas, claras y sensibles en los animales que en el hombre; en el hombre primitivo que en el cultivado; en el niño que en el adulto. Por lo que a las emociones se refiere, ¿de qué desarrollo puede tratarse, si no es de un desarrollo en sentido inverso, de una reducción? Su evolución no es otra cosa que una involución. Su historia es la de su atrofia y la de su pérdida. Así, la propia noción de desarrollo resulta inaplicable a las emociones e imposible en el ámbito de su estudio si se admite la principal suposición de la hipótesis visceral. Como habíamos visto, ahí es adonde van a parar también inevitablemente Lange y James siguiendo la lógica de su propia teoría.

La segunda membrana con la que se recubre el núcleo de su teoría nace de esta separación de las emociones de nuestra consciencia, ya presente en el propio núcleo de la teoría. Al separar las emociones del cerebro y remitirlas a la periferia, al atribuirlas a las modificaciones periféricas de los órganos y de los músculos internos, la teoría crea para

ellas, de manera hipotética, un sustrato orgánico diferente y separado del sustrato material del resto de la consciencia. Puesto que los órganos internos –el corazón, el estómago y los pulmones– constituyen esa parte del organismo humano que, desde el punto de vista de su participación en el desarrollo histórico del hombre, no puede igualar de ninguna manera al sistema nervioso central, en particular, al córtex del encéfalo.

El desarrollo histórico de la consciencia humana va unido en primer lugar al del córtex del encéfalo. Por supuesto, ello no significa en absoluto que el organismo en su conjunto y cada uno de sus órganos no hayan participado en la evolución. Sin embargo, es difícil que puedan surgir dudas en cuanto al hecho de que, cuando hablamos de desarrollo histórico de la consciencia humana, nos referimos, en primer lugar y sobre todo, precisamente al córtex del encéfalo en cuanto base material del desarrollo y que, a este respecto, se distingue cualitativamente de todas las demás partes del organismo al estar unido, de manera inmediata y directa, al desarrollo psíquico del hombre. En todo caso, esta tesis se admite universalmente para todas las funciones superiores, específicamente humanas, de la consciencia.

La teoría periférica de las emociones, debido a que ve su fuente en la actividad de los órganos internos, es decir, las partes del organismo históricamente más fijas, inmutables y alejadas de la base orgánica directa del desarrollo histórico de la consciencia, saca las emociones del contexto general del desarrollo psíquico del hombre y las coloca en una situación de aislamiento. Éstas son como una isla separada del continente principal de la consciencia, rodeada por todas partes de un océano de procesos puramente vegetativos y animales, puramente orgánicos, en cuyo contexto adquieren su verdadero significado. Después de esto, ¿es sorprendente que las manifestaciones corporales que, según la teoría visceral, son la esencia misma de la reacción emocional, estén más emparentadas con los trastornos vegetativos que observamos durante el frío, la fiebre, la asfixia, que con estados emocionales como el miedo y la cólera? La localización misma de esta fuente de emociones, de la que fuera del cerebro –en la periferia– nace la cualidad específica del sentimiento, supone ya separar los afectos de todo ese complejo de nexos, de todo ese sistema de relaciones, de toda esa estructura funcional que constituye el verdadero objeto del desarrollo psíquico del hombre.

De manera que esta tesis, contenida en el núcleo mismo de la teoría, se recubre de una nueva capa al igual que la primera, es decir, que la tesis que separa la teoría del problema del desarrollo. Por extraño que parezca, se ha prestado muy poca atención a esta circunstancia. La apariencia biológica de la teoría creaba la ilusión de que no sólo no contradice la idea evolucionista en psicología, sino que la supone directamen-

te. Sólo algunas voces que critican ese aspecto de la teoría se han hecho oír en la psicología contemporánea.

Así, Brett no se equivoca al decir: «En la literatura que trata de las emociones, la mayor atención recae en las reacciones endosomáticas, por lo que es del todo evidente que sólo se subraya un único aspecto del conjunto de la emoción.

Cuando de la investigación experimental pasamos a la investigación clínica, creemos hallarnos en un mundo completamente distinto. Tenemos la impresión de que es indispensable hacer una rigurosa distinción entre las emociones, tal como se representan habitualmente, y esa categoría de experiencias emocionales que describe la psicología clínica. La influencia de la zoopsicología y de las escuelas fisiológicas oscurece terriblemente la cuestión de la posibilidad del desarrollo de las emociones. No existe ningún dato a priori que nos explique por qué las emociones no deben desarrollarse. Esta hipótesis parece ser un simple malentendido. Por lo tanto, si las emociones se desarrollan, el error más manifiesto está en el no discernimiento de los niveles particulares de desarrollo. Ello constituye también el peor resultado de la interpretación que, habitualmente, se da a las teorías parecidas a las de James y de Lange. Precisamente debido a que, hasta cierto punto, éstos tienen indiscutiblemente razón, caen en el error en cuanto superan ese límite. Numerosos autores abusan de la palabra "biológico". No cabe duda de que los instintos y sus corolarios viscerales son lo que son debido a su significado biológico. Pero, a decir verdad, este significado sólo lo conoce el teórico. El animal, por supuesto, no manifiesta su miedo o su rabia por el hecho de que el instinto de conservación sea la primera ley de la vida. Si quisiéramos asignar un sentido particular a la palabra "biológico" diríamos: relación entre un acto y sus consecuencias para el individuo o para la especie. Esa relación aún no constituye una parte del comportamiento mientras no admitamos que éste está gobernado por la memoria o por una aspiración. El comportamiento no es biológico más que para el sabio que lo observa. Para el animal que actúa es psicológico.

A este respecto, convendría intentar desarrollar un estudio comparado de las emociones. Es posible que todas las teorías sean acertadas, pero deben seleccionarse desde el punto de vista del principio evolucionista. En un extremo de esta escala comparativa, el tipo de reacción se acercará al de la respuesta refleja compleja. Instinto y emoción aún no se habrán diferenciado, de manera que ni siquiera será necesario discutir sobre esos términos. Una excitación general y difusa será asimismo característica de todas las formas de comportamiento con ese grado de desarrollo. En esta escala del desarrollo, la emoción sólo se manifestará como factor diferenciado en el lugar donde sea posible establecer que la situación tiene un sentido, si se puede emplear esta palabra para

designar toda forma de relación entre una situación determinada y otras, poco importa que éstas sean rememoradas o anticipadas. En el nivel superior, determinado en definitiva por el desarrollo del cerebro, deben de tener lugar formas modificadas de la reacción primitiva. Las manifestaciones corporales y la tensión psíquica deben de aparecer aquí como emocionales en el sentido propio del término... La relación entre las ideas debe pasar al primer plano y, por ese motivo, el carácter de las emociones debe cambiar...

El examen general histórico de la teoría de las emociones se termina con un cuadro confuso que exige encarecidamente una reconstrucción completa de la psicología de las emociones. Todos los esfuerzos más recientes que van en esta dirección nos conducen a la vía indicada por el método evolucionista. El hombre ha alcanzado su estado actual de evolución mediante un lento proceso de desarrollo e integración, que explica las funciones particulares de cognición. No hay motivo alguno para separar dichas funciones de los estados orgánicos generales, pero tampoco tiene sentido ignorar la posibilidad de diferencias extraordinarias en función del grado de desarrollo cerebral y de integración. Aquí, aparentemente, se encuentra el elemento verídico de la teoría de James, el cual capta las diferencias entre emociones groseras y emociones más finas. Pero, bajo esta forma, esta diferencia no responde plenamente al espíritu de la psicología científica. En lugar de oponer una categoría de emoción a otra, hay que admitir que cada emoción puede adoptar diferentes formas, tan distintas como, por ejemplo, la rabia de un animal y una fundada indignación. Puesto que una forma se desarrolla a partir d otra, según la evolución general del hombre, ésta puede fácilmente conservar un nexo con un tipo de emociones más primitivo o con otras reacciones asociadas a dicha forma.

En todo caso, la relación entre la emoción y su expresión se vuelve menos fija e inmutable a medida que el organismo se desarrolla, alejándose de las formas de reacción instintivas y estereotipadas. Las reacciones más complejas (más finas), que no están asociadas a una reacción específica (característica de la conducta del animal), admiten diferentes expresiones, y la expresión pierde su relación directa con el elemento consciente de la emoción, circunstancia que puede ayudar a la teoría a explicar por qué lloramos tanto de alegría como de pena» (G. S. Brett, 1928).

A fin de apoyarnos en el testimonio objetivo de un historiador de la ciencia sobre el estado del problema del desarrollo en la psicología de las emociones contemporánea, hemos citado deliberadamente la conclusión, que en cierta medida va para largo, del examen general histórico de la evolución de las ideas psicológicas sobre la naturaleza de las emociones. Sucintamente, el sentido de esta larga declaración es que la psicología de las emociones tampoco dispone en la actualidad de los rudimentos más elementales de una teoría del desarrollo; que es un cua-

dro embrollado en el que no se hace distinción entre emociones superiores e inferiores, animales y humanas, instintivas y conscientes. Cuadro que, según la expresión de Brett, nos transporta en un santiamén de un mundo a otro.

Mediante los primeros y tímidos intentos de un estudio genético de las emociones en su ontogénesis, aprendemos algo aún más importante que la simple constatación del hecho de que la antigua teoría excluía a priori la posibilidad de un desarrollo emocional. Gracias a éstos se nos revela también el contenido del núcleo, a priori antihistórico, de la teoría. Ese contenido puede, a la luz del citado estudio, caracterizarse por dos rasgos fundamentales, es decir, por la hipótesis de la naturaleza sensorial y refleja de la reacción emocional, y por la negación de su relación con los estados intelectuales. La primera hipótesis excluye el desarrollo en razón de que las reacciones reflejas representan el elemento más estable, más inmutable del conjunto del comportamiento, y de que equiparar las emociones a simples sensaciones dentro de las modificaciones orgánicas las priva de todo papel eficiente y activo en la consciencia humana. Si la sustancia del miedo consiste en sensaciones de temblor y de carne de gallina, no hay razón para pensar que esos fenómenos sean esencialmente distintos en el niño y en el adulto. Asimismo, negar las relaciones entre estados emocionales y estados intelectuales excluía de entrada toda participación de las emociones en el desarrollo general de la consciencia, en el que las modificaciones del intelecto ocupan un lugar central, un lugar muy importante. Ese rechazo suponía ya de entrada una manera de plantear la cuestión de la naturaleza de la emoción que excluía enteramente la posibilidad misma del problema de la emoción del hombre considerada distinta de la emoción del animal. El animal y el hombre, lo que en el hombre hay de humano y de animal también ha sido disociado; emociones groseras y emociones finas se vio que pertenecían, según la expresión de Brett, a dos mundos distintos (*ibid*.), y sólo un ciego no habría visto en ello la encarnación más inmediata, directa y menos disimulada de las viejas ideas, en las que se basa la doctrina cartesiana.

Por así decirlo, de manera invisible Descartes está presente en cada página de las obras de la psicología sobre las emociones escritas en el curso de los últimos sesenta años. Si es cierto que en este momento somos testigos de un giro decisivo y radical del camino seguido durante sesenta años por la psicología de las emociones, testigos del fracaso completo de las ideas que han determinado su orientación y su resolución, la crisis actual de la teoría de las emociones y, destacándose en ella, el giro decisivo y radical hacia una investigación científica y hacia la comprensión misma de la naturaleza de las emociones sólo puede tener un sentido anticartesiano. Esta conclusión se desprende necesariamente de cada paso que da el pensamiento científico en la nueva

dirección. Cada cuestión concreta de la nueva teoría de las emociones estriba en la necesidad de superar los principios cartesianos que pesan sobre esta rama de la psicología. Ciñámonos a un solo ejemplo de ese tipo.

En la nueva psicología de las emociones pasa cada vez más a primer plano el problema de la naturaleza dinámica del afecto. En el estudio de K. Lewin y M. Prince, el aspecto dinámico, activo, energético de la emoción se propone como el único medio de comprender el afecto que permite una explicación realmente científica, determinista y verdaderamente causal de todo el sistema de los procesos psíquicos. Con una necesidad lógica, semejante concepción supone superar el enfoque dualista de la vida afectiva y propone comprender el afecto como una reacción psicofisiológica acabada, que incluye una experiencia emocional y un comportamiento de una categoría determinada, y que presenta una unidad de los aspectos fenomenal y objetivo.

Era inevitable que el estudio del aspecto dinámico de las emociones entrara en conflicto con la teoría James-Lange, la cual, por su esencia misma, excluye una concepción monista de las emociones como impulsos energéticos y de motivación que determinan la experiencia emocional y el comportamiento. «Considerar las emociones como procesos dinámicos excluye en sí la concepción de su papel de "simples percepciones sensoriales" de las funciones viscerales... tal como supone la teoría James- Lange, según la cual sus descargas deben determinar por sí mismas una cierta forma de comportamiento. Por eso la emoción no puede considerarse como un epifenómeno unido a los reflejos –cosa que hacen los behavioristas–, sino que debe comprenderse como un elemento indispensable que participa en las descargas nerviosas y que, de una manera u otra, determina el carácter de la reacción.

Por consiguiente, la emoción no puede desempeñar el papel pasivo de epifenómeno. Debe hacer alguna cosa. Desde ese punto de vista, la función de la emoción respecto al organismo se comprende mejor que cuando la emoción no representa nada más que la consciencia de una descarga nerviosa de energía o la toma de consciencia sensorial pasiva de una actividad visceral. Desde ese último punto de vista, podríamos perfectamente pasar de la emoción, de la cólera o del miedo a otro sentimiento totalmente distinto, en vista de que actuaríamos como autómatas» (M. Prince, 1928).

Como apoyo a esta tesis, Prince expone algunas consideraciones. «En primer lugar, la observación diaria nos convence de que la emoción está intrínsecamente unida a una descarga de energía dirigida hacia los órganos internos y hacia la musculatura voluntaria. Pero ¿cómo está unida a ella? Es lógico pensar que la emoción sigue su curso en sincronía con la descarga, la cual dura tanto como dura en la consciencia la propia emoción. Desde el punto de vista de la teoría de James y de

Lange, quienes consideran la emoción como una percepción sensorial pasiva, la emoción debe resultar de la reacción visceral. Si la emoción es ese mero epifenómeno superfluo. que nada puede determinar de nuestra reacción ante una situación determinada, es incomprensible el propio hecho del sincronismo, hecho que constituye un importante problema que espera ser solucionado. Ese es el segundo argumento.

El tercero es que considerada como un epifenómeno la emoción sería algo absolutamente inútil en el plano biológico, que la evolución tampoco admitiría en cuanto "naturaleza del vacío". Para finalizar, el último argumento es el testimonio de la experiencia directa: ésta nos convence de que nos mueve la pasión, de que ésta proporciona energía a nuestros pensamientos y a nuestros actos. Tenemos consciencia de que la emoción y el sentimiento nos activan. Esta consciencia es un hecho directo, que no depende de su interpretación posterior. El conjunto de esas consideraciones obliga al autor a considerar la emoción como intrínseca e indisolublemente unida a los procesos energéticos que acontecen en el organismo, puesto que sin la noción de energía no puede explicarse de una manera general el comportamiento» (*ibid*.).

Sin que esta vez nos sorprenda, Prince menciona a Descartes e invoca la teoría cartesiana de las pasiones, puesto que la cuestión pasa efectivamente del ámbito del estudio particular al plano del problema filosófico de la naturaleza psicofísica de las emociones. Pero inesperadamente aparece la afirmación de Prince de que la concepción que defiende contra la teoría James-Lange es por esencia cartesiana. Es ya la segunda vez que encontramos un intento de considerar la teoría James-Lange como la antítesis de la doctrina cartesiana. Encontramos por primera vez esta idea en Dunlap, quien oponía la hipótesis centrípeta de la teoría periférica a la teoría centrífuga de la aparición de las emociones desarrollada por Descartes. Aquí, de esta manera, la oposición de las dos teorías se refería a la cuestión concreta del mecanismo fisiológico que constituye el sustrato de la emoción. Volveremos más adelante sobre esta cuestión.

Pero ahora se trata de algo más importante. La doctrina cartesiana se opone a la teoría James-Lange desde el punto de vista de la concepción principal de la relación existente en la emoción entre los procesos corporales y los procesos psíquicos. De esta manera, ambas teorías se contradicen, no desde el punto de vista de una descripción práctica particular, sino desde el de los principios en los que se basan. Esta cuestión merece elucidarse con el mayor rigor en el plano de los principios. Por eso vamos a continuar siguiendo a Prince.

En su concepción, que considera la emoción como una energía, Prince, oponiendo ese punto de vista a la teoría James-Lange y enlazándolo con la doctrina cartesiana, aplica el punto de vista de la evolución emergente, nueva doctrina idealista que se esfuerza por salir del atolladero de la alternativa «mecanismo o vitalismo», sobre la que descansan

todas las ciencias naturales actualmente. La evolución emergente parte de la hipótesis de bruscos avances en el desarrollo, supuestamente dialécticos, así como de la aparición repentina de nuevas cualidades y de la transformación inexplicable de ciertas cualidades en otras. Desde ese punto de vista, Prince da dos posibles explicaciones para su concepción: o debemos admitir que las descargas energéticas emocionales están asociadas a los electrones de la estructura atómica, complejo máximo del sistema nervioso, –descargas que emergen en cuanto emociones, puesto que ellas mismas contienen una energía no constatada objetivamente, sino resultado de la organización extremadamente compleja de un elevado número de unidades de energía nerviosa–, o debemos admitir que la energía nerviosa cinética centrípeta, al ser inmaterial, se transforma en la misma energía psíquica inmaterial que, en el momento de una corriente inversa, como un eslabón en la cadena de todo el proceso, se transforma de nuevo en energía inmaterial, centrífuga, conforme a la ley física de transformación de la energía. Lo que es incognoscible, con ayuda de los métodos objetivos, emerge como algo accesible al conocimiento psicológico, como un estado de la conscien-cia (*ibid*.)

Basta con citar esas tesis para que se aclare el sentido de la relación existente entre la teoría de Prince y la doctrina cartesiana. La hipótesis de una energía inmaterial, psíquica, que, no obstante, actúa exactamente igual que una energía material, física, y que mantiene con ésta una simple relación mecánica de reciprocidad, representa, como veremos más adelante con detalle, una componente esencial de la teoría cartesiana de las pasiones, teoría que es doble por su principio mismo. De esta manera, Prince opone un principio de la doctrina cartesiana, el principio espiritualista, a otro principio de la misma doctrina, el principio mecanicista. Ya hemos encontrado esto con anterioridad. Al indicar el conjunto de los problemas destapados por la investigación contemporánea sobre la relación ente la teoría James-Lange y la doctrina cartesiana, hemos mencionado también, refiriéndonos a Dumas, ese problema. Dicho problema, que separa la antigua de la nueva doctrina, y al que Dumas llamaba principio teológico, fue tomado por Malebranche de Descartes. De esta manera, en la lucha que Prince entabla contra James, tenemos, por así decirlo, dos partes inconciliables, intrínsecamente contradictorias, de la doctrina cartesiana, que han sido polarizadas por la psicología contemporánea y que se han erigido la una contra la otra como concepciones de las emociones, la una lógicamente espiritualista y la otra lógicamente mecanicista.

Ello es incontestable. Es imposible no estar de acuerdo con esto. El espíritu de la doctrina cartesiana se manifiesta no sólo en las teorías mecanicistas parecidas a la de James sino también en las nuevas teorías que intentan superar la imperfección de las hipótesis precedentes

con ayuda de otro aspecto de esta misma doctrina que dio nacimiento a las ideas de sus adversarios. Por eso mismo, no sospechan que cazan al demonio en nombre de Belcebú, y no sólo no salen de los límites de ese círculo cerrado, en el que gira toda la actual psicología de las emociones, sino que estrechan aún más el círculo al esforzarse por realizar íntegramente la vieja doctrina cartesiana. Su mérito es que la manera de luchar por el triunfo de los principios cartesianos de la psicología contemporánea es totalmente consciente. No hacen sino completar a un Descartes un poco pasado de moda mediante la teoría, que sólo puede ser moderna, de la evolución emergente. Pero incluso ésta, como veremos más adelante, no sólo no es ajena al espíritu de la doctrina cartesiana, sino que está directamente unida a éste, lo que por otra parte el propio Prince reconoce también.

Con esta constatación, todo el cuadro de la lucha ideológica en la psicología de las emociones contemporánea se aclara definitivamente. «Seguramente el monismo –dice Prince de su concepción– es la única hipótesis alternativa al dualismo y al paralelismo, es decir, al epifenomenismo y al automatismo humano» (*ibid*.). Es imposible no estar de acuerdo con ello. Todo el error consiste únicamente en que las dos hipótesis se consideran alternativas. En realidad, en la doctrina de Descartes, éstas se suponen mutuamente, y sólo juntas constituyen el verdadero núcleo de su teoría de las pasiones. Desde luego, hay ahí una cierta inconsecuencia lógica, pero únicamente de la especie con la que se tropieza inevitablemente cualquier doctrina idealista que aspire a convertirse en explicación científica de hechos reales –que ocurren en la realidad material– y que no quiera romper con éstos. Semejante monismo (espiritualista) y semejante dualismo (paralelista) no sólo no representan una verdadera alternativa, sino que más bien se suponen mutuamente, en todo caso en la doctrina de Descartes y de sus continuadores, James y Prince.

Recordemos que el método de investigación empleado por Descartes para conocer la naturaleza de las pasiones fue exactamente el mismo. De entrada, Descartes considera al hombre como un autómata insensible; y estudia el mecanismo de las pasiones, la manera en que de forma totalmente independiente de la consciencia que pueda tener de ello, éste actúa en esa compleja máquina. Así, Descartes anticipó la teoría de James. A continuación, añade un alma al autómata, predeterminando de antemano que sus percepciones, que nacen de la actividad automática del mecanismo insensible, no puedan ser más que epifenómenos, e introduciendo el principio espiritualista de una acción inversa del alma sobre el autómata corporal, lo que instituye de este modo una acción recíproca mecánica entre el alma y el cuerpo; de esta manera anticipó la teoría de Prince. Es fácil ver que la emergencia, supuesta por Prince, de lo psíquico a partir de lo físico, y la transformación inversa de

la energía espiritual en energía corporal, acontecen en todo momento en este agregado monstruoso, constituido por un mero espíritu y una máquina compleja, que Descartes construye en su teoría. Únicamente que él no llamaba emergencia a ese milagro de cada instante y reconocía con toda franqueza que era el punto más oscuro, confuso y difícil de su doctrina.

Todo se desarrolla de manera consecuente y lógica en esta teoría dualista mientras el espíritu y el cuerpo se consideran por separado. Para Descartes son dos sustancias que se excluyen mutuamente. Pero en cuanto se plantea el problema de la reunión de esas dos sustancias en el ser humano y, por añadidura, en ese punto en que la dualidad de la naturaleza humana se hace sentir directamente, es decir, en la pasión, las tinieblas de lo inexplicable invaden la doctrina racionalista, armoniosa y tocada con la luz de la razón. Ese punto de la doctrina de Descartes, como se recuerda, fue atacado en primer lugar por Spinoza, quien califica de oscura la hipótesis de la unión del alma y el cuerpo en la glándula pineal, «más oculta que toda cualidad oculta... Yo consentiría en que hubiera explicado esta unión mediante su causa próxima. Pero él concibió el Alma distinta del Cuerpo, de manera que no pudo asignar ninguna causa singular ni a esta unión ni a la de la propia Alma, y tuvo que recurrir a la causa de todo el Universo, es decir, a Dios» (Spinoza). También en ello consiste ese principio teológico de explicación de las pasiones del que hablaba Dumas.

El propio Descartes, respondiendo a la pregunta de la princesa Isabel de cómo se explica la unión del alma y el cuerpo, invocó el carácter incognoscible de dicha unión. Pero la evolución emergente ¿no tiene en cuenta lo mismo? Descartes invoca un milagro incognoscible. La nueva teoría recurre a una inexplicable emergencia. En trescientos años, lo único que ha cambiado es la palabra, no la idea. Pero, ¿qué es una palabra? Un sonido hueco.

El espíritu humano, dice Descartes en respuesta a la fatal pregunta, es incapaz de concebir con precisión la diferente naturaleza del alma y el cuerpo, así como su unión, de la manera en que debería comprenderlas: como un ser único y, por otro lado, como dos sustancias diferentes, cosa que es contradictoria. Por eso, se puede afirmar que el problema de las pasiones ha sido para todo el sistema de Descartes el único escollo. Si no existiera esta maldita cuestión, si no existiera en la naturaleza el hombre con sus pasiones (para Descartes los animales no son más que autómatas), la teoría de las dos sustancias –la espiritual y la material–, que se excluyen mutuamente, se desarrollaría de manera armoniosa, consecuente y lógica. Pero las pasiones, ese hecho fundamental del alma humana, son las manifestaciones directas de la doble naturaleza del hombre, naturaleza que reúne un espíritu y un cuerpo en un solo ser. Lo que es más, las pasiones constituyen en todo el universo el único

fenómeno de la vida común del espíritu y del cuerpo. Por eso, para explicarlas se requiere necesariamente la reunión de los principios espiritualista y mecanicista, teológico y naturalista. A pesar de lo que él mismo decía. Descartes debía tratar las pasiones no sólo como un físico, sino también como un teólogo. Pero desde el momento que, en ese punto del sistema, debía realizarse la mezcla de dos principios contrarios, el sistema entero no sólo debía perder su pureza sino, también, tomar el camino de la interpretación posterior de sus dos fundamentos polares. Según la pintoresca expresión de K. Fischer, la extensión es importuna. Para expresarlo de manera gráfica, si el alma le da el dedo meñique, ésta cogerá toda la mano. Si la sustancia pensante tiene su sede en alguna parte, su autonomía y su diferencia respecto de la sustancia corporal están ya perdidas y no sólo de una manera, sino por todos conceptos. Si el alma está localizada, por eso mismo se materializa y se mecaniza. El propio principio espiritualista comienza a necesitar ser completado con el principio mecanicista, visto que el alma es arrastrada por el torbellino mecánico de las pasiones y que no puede participar en la actividad de ese mecanismo sin manifestarse en cuanto fuerza mecánica (K. Fischer, 1906).

Pero, por otro lado, lo contrario también debe de ocurrir. Lo que es importuno, no sólo es la extensión sino también el espíritu. Si un único órgano corporal, el más insignificante, la glándula pineal, es capaz de ponerse en movimiento influida por una fuerza meramente espiritual, el autómata humano será inevitablemente el mero instrumento de la sustancia pensante, el juguete de la energía espiritualista.

Así, la doctrina cartesiana se revela dualista no de manera fortuita, sino en su principio mismo, y el dualismo de la teoría de las pasiones no es más que la manifestación del dualismo general, ontológico y gnoseológico de Descartes. Como Fischer señala con acierto, en la doctrina de Descartes están reunidos los sistemas teológico y naturalista (1906). Como anticipación, diremos que la dualidad de la doctrina cartesiana contiene ya enteramente el dualismo de la psicología explicativa y descriptiva. Aquí, no puede interesarnos la cuestión de saber hasta qué punto las dos partes del sistema están unidas lógica, sólida y armoniosamente, nosotros sólo examinaremos esta unión en la teoría de las pasiones; lugar en donde se manifiesta con la mayor fuerza y descubre plenamente su naturaleza.

Por un lado, Descartes traslada completamente a las pasiones humanas su tesis general de que el pensamiento y la extensión difieren en su sustancia. La esencia de las sustancias, dice Descartes, consiste precisamente en que se excluyen mutuamente. «En realidad –dice Fischer–, el espíritu y el cuerpo están totalmente separados uno de otro y no existe entre ellos ninguna relación: concibo esto a la luz de la razón» (*ibid*.). El cuerpo actúa como un autómata insensible sometido por completo a

las leyes de la mecánica. El alma posee un libre albedrío absoluto e ilimitado que es lo que nos asemeja a Dios. La voluntad o libre albedrío, dice Descartes, es la única de todas nuestras facultades que, según mi experiencia, es tan grande que no puedo representarme una mayor. Dicha facultad es también principalmente eso gracias a lo cual me considero como la imagen de Dios. Enteramente aplicable a esas dos tesis es lo que Fischer dijo a propósito de la concepción ontológica de Descartes. En la primera afirmación se expresa el carácter naturalista del sistema, en la segunda su carácter teológico. La naturaleza dualista del sistema es provocada por un principio, y por eso ésta tiene valor de principio.

No hay ningún problema en el establecimiento de ese principio dualista mientras Descartes no se tropieza con el hecho irrefutable de la unión de dos sustancias que se excluyen mutuamente en un mismo fenómeno, las pasiones del hombre. Como hemos visto, éstas muestran con certeza el hecho indiscutible de la unidad del espíritu y del cuerpo en un mismo fenómeno, en un solo ser. Aquí la lógica del sistema dualista debe experimentar necesariamente un fracaso definitivo.

«La naturaleza no me enseña nada tan claramente –dice Descartes– como el hecho de que tengo un cuerpo que se siente mal cuando experimento dolor y que necesita alimento y bebida cuando siento hambre y sed. No puedo dudar de que en esas sensaciones hay algo real. Mis afectos e instintos me muestran claramente que me encuentro en mi propio cuerpo, no como el marino en su barco, sino unido a éste de la manera más estrecha, como mezclado con él, de manera que, por así decirlo, en cierto modo formamos un solo ser. De no ser así, debido a mi naturaleza espiritual, no sentiría dolor al lesionarme el cuerpo y sólo identificaría dicha lesión como un objeto de conocimiento a semejanza del navegante que observa algo que se rompe en el navío. Cuando el cuerpo necesitara alimento y bebida, yo sabría de esos estados incluso sin tener sensaciones vagas de hambre y de sed. Esas sensaciones son, en efecto, representaciones confusas provenientes de la unión y, por así decirlo, de una mezcla del espíritu y el cuerpo» (*ibid*.).

Por su perfecta y transparente claridad y energía, las tesis enunciadas aquí por Descartes podrían rivalizar, de hecho, con su célebre «*cogito, ergo sum*» y pretender devenir el punto de Arquímedes, el único punto de apoyo sólido de todo el conocimiento filosófico. Como se sabe, la filosofía de Descartes comienza con una duda principal y con la búsqueda de un principio de autenticidad. «Arquímedes –dice Descartes– pedía únicamente un punto de apoyo lijo para levantar la Tierra. Asimismo, nosotros podemos esperar muchas cosas si se encuentra el elemento más mínimo, pero establecido de manera sólida e inquebrantable» {*ibid*.). Como se sabe, Descartes halla ese punto de apoyo fijo en la tesis: «Pienso, luego existo»; tesis que, en el momento

en que la enuncio o la pienso, es necesariamente verdadera. «Por qué forjarme otras quimeras –se pregunta Descartes–, yo no soy ese organismo que se llama el cuerpo humano, como tampoco esta sutil sustancia etérea que penetra los miembros, no soy una brisa, un fuego, un vapor o un soplo, nada de todo eso que soy en mi imaginación».

Pero, como hemos visto, el propio Descartes se ve obligado a reconocer que la naturaleza no nos enseña nada tan claramente como el hecho de que tenemos un cuerpo. No podemos dudar de la realidad del dolor que sentimos, del hambre o de la sed. Nuestros afectos nos muestran claramente que no somos más que un solo ser con nuestro cuerpo. Son precisamente las pasiones las que constituyen el fenómeno fundamental de la naturaleza humana.

En ellas el hombre se manifiesta en su máxima plenitud, visto que el pensamiento únicamente es posible en la naturaleza espiritual y el movimiento únicamente en la naturaleza corporal. Al parecer, si la teoría de las pasiones, en lugar de estar al final, estuviera al principio de la filosofía cartesiana, su punto de Arquímedes debería hallarse en la evidencia inmediata y en la autenticidad de la unidad de la naturaleza corporal y espiritual que se manifiesta en los afectos. De esta manera la indiscutible verdad contenida en las palabras de Descartes citadas anteriormente se aclara a sí misma mejor de lo que lo haría cualquier apología, y aclara mejor que cualquier objeción crítica los errores fundamentales del sistema cartesiano.

Así, las pasiones representan para Descartes no sólo el fenómeno fundamental de la naturaleza humana, sino también un fenómeno absolutamente imposible, inconcebible desde el punto de vista de su sistema y, por lo tanto, inexplicable; la unión en un solo ser de sustancias contrarias que se excluyen mutuamente. Las pasiones humanas son imposibles desde el punto de vista del sistema de Descartes: es ese un hecho fundamental y central debido a su significado, y del que, como consecuencia inevitable, resulta la tesis de que ninguna psicología de las pasiones es posible en cuanto ciencia.

Pero si en la doctrina de Descartes la oposición o la separación entre el espíritu y el cuerpo pueden imaginarse de manera clara y precisa, la reunión de las dos debe, a la luz natural de la razón, parecer ya inconcebible e imposible, y si una cosa así existe efectivamente, ésta contradice las bases del sistema, y su explicación somete la doctrina de Descartes a la prueba más difícil. Falta por comprobar si el filósofo soporta esta prueba sin renegar de sus principios. El resultado de ese examen muestra que ésta es fatal para todo el sistema de Descartes y que el dualismo de dicho sistema viene a romperse contra la idea y el hecho de la existencia del hombre. La contradicción es tan evidente que el propio filósofo la admite.

No vamos a citar las declaraciones de Descartes en las que se manifiesta la contradicción de sus puntos de vista. Declaraciones en las que

tan pronto admite la unión en el hombre del alma y el cuerpo como unidad sustancial, y traslada la propiedad fundamental de la una a la otra, unas veces considerando el alma como resultante de la extensión, otras, teniendo al cuerpo humano como indivisible, afirmando que el alma y el cuerpo, considerados en sí, no constituyen un todo, de la misma manera que la mano no es todo el cuerpo, y por eso, al ser sustancias incompletas, se necesitan la una a la otra para completarse; como niega que su reunión constituye una unidad natural, viendo solamente una unidad de adición y conservando íntegramente el dualismo de su sistema.

Para nosotros, es otra cosa la que presenta un interés, a saber, la interpenetración necesaria y forzosa de los principios teológico y naturalista en la teoría de las pasiones, principios que se suponen mutuamente, como la derecha supone a la izquierda y que, asimismo, no pueden existir el uno sin el otro, como lo alto sin lo bajo. Lo importante para nosotros es mostrar que la separación de los dos principios, que la psicología científica de hoy aspira a realizar en la existencia independiente de una psicología explicativa y de una psicología descriptiva, en la oposición de la teoría emergente de las emociones de Prince y en la hipótesis mecanicista de James, no es más que una ilusión. La una y la otra son inseparables en la doctrina cartesiana y en la ciencia psicológica.

Como hemos visto, las pasiones humanas son imposibles en el mundo que Descartes construyó en su sistema. Para explicarlas debe traicionar sus propios principios y admitir la mezcla del pensamiento y la extensión. Aquí empieza el derrumbamiento de su filosofía, aquí empieza la mezcla de la teología y el naturalismo. Descartes se ve obligado a admitir que el alma debe estar en contacto con el cuerpo, y para él el lugar de dicho contacto es la glándula pineal, por medio de la cual el cuerpo influye en el alma y el alma en el cuerpo. El punto en que ésta está en contacto con el cuerpo o entra en relación con él debe ser espacial, local y corporal: en ese momento el alma se localiza y, a este respecto, ella misma se torna espacial. Es difícil de imaginar desde qué aspecto el alma sigue siendo no espacial o no material. Adquiere ahora otro significado la tesis cartesiana de que sólo los cuerpos son capaces de moverse y, al margen de la primera causa motriz, no pueden ser puestos en movimiento más que por cuerpos. A juzgar por esta tesis (cosa móvil puesta en movimiento por el cuerpo), el alma misma debe ser corporal y se torna objeto material a pesar de todas las certezas de que es una sustancia pensante absolutamente diferente del cuerpo. La influencia mecánica y la relación que únicamente se da entre los cuerpos se extienden ahora al alma y al cuerpo.

La adición de dos sustancias, como señaló acertadamente la princesa Isabel, no puede imaginarse sin la extensión y la materialidad del alma. La antropología cartesiana contradice no sólo los principios dua-

listas de la metafísica, sino también los principios mecanicistas de la filosofía de la naturaleza, según los cuales la cantidad de movimiento permanece constante en el mundo, y acción y reacción son iguales. Estas tesis fundamentales de la teoría del movimiento pierden su fuerza si, en los cuerpos, los movimientos pueden ser provocados por causas no materiales. Por más que nos imaginemos la unión de las dos sustancias en la naturaleza humana como una unidad o como una adición, tanto en una como en otra concepción ésta contradice el dualismo principial y lleva necesariamente a su contrario.

Es imposible de decir de qué lado se inclinan más las tesis fundamentales del sistema: si del lado de la teología pura o del lado del puro naturalismo. Habiendo admitido la perfecta interacción del alma y del cuerpo en el pequeño sector de la glándula pineal, Descartes, en igual medida, arrastra el alma a la circulación mecánica de las pasiones y somete el cuerpo a la influencia espiritualista de una energía inmaterial. De la misma manera que en la doctrina ontológica parece a veces que, en lo referente a las pasiones, el elemento teológico alcanza un significado tan exclusivo, tan predominante que aquí el agustinismo consigue vencer al naturalismo, en otros casos, por el contrario, parece indudable que los principios naturalistas penetran enteramente en el ámbito de la teoría del alma. Una y otra representan solamente dos consecuencias de la misma tesis sobre la posibilidad de una interacción mecánica del alma y el cuerpo en las pasiones humanas.

Por eso hay que considerar un error de los investigadores, en parti cular de Fischer, el hecho de sobrestimar en la doctrina de Descartes la victoria del principio naturalista sobre el principio teológico. Al considerar la lucha de esos principios en la doctrina ontológica de Descartes, Fischer dice que cuanto más se aleja y desaparece el elemento naturalista frente al elemento teológico, «más la independencia de las cosas se disuelve en la independencia de Dios, y cuanto más vuelve a aparecer en el elemento teológico el elemento naturalista más el Dios cartesiano deja de ser un ser sobrenatural, más el concepto de Dios se naturaliza y se aleja del concepto agustiniano, transformándose incluso en su contrario absoluto. De la fórmula dualista «Dios y la naturaleza», resulta la fórmula monista «Dios o la naturaleza». Descartes se contenta con rozarla, Spinoza en cambio le atribuye una trascendencia predominante. Acercándose en apariencia a San Agustín, en realidad, Descartes se acerca a Spinoza. Va a su encuentro y se deja llevar tan lejos que enuncia la fórmula que contiene en sí el spinozismo.

Al sentirse, por sus disposiciones personales, atraído por el Santo Padre y por el teólogo de espíritu agustiniano, y complaciéndose al observar en su doctrina un acuerdo con el agustinismo, Descartes, debido al espíritu de su doctrina, prepara una corriente que acaba el natura-

lismo y lo opone de la manera más clara al sistema teológico. El destino de la filosofía es más fuerte que quienes son sus representantes y sus instrumentos. Descartes está en la vía que lleva a Spinoza, al creer haber aportado pruebas en favor de la doctrina religiosa de la Iglesia. La tesis fundamental de su sistema, tesis que cala por completo y se subordina al sistema teológico, es la corriente naturalista» (K. Fischer).

La incontestable exactitud de esas tesis de Fischer consiste en que, en el sistema de Descartes, los principios naturalista y agustiniano están hasta tal punto unidos en la común contradicción que forman que, de manera constante e ininterrumpida, hacen oscilar ante nuestros ojos todas las nociones fundamentales del sistema, a la manera de ciertas imágenes que tan pronto se nos presentan en perspectiva directa como en perspectiva inversa. El carácter erróneo de las tesis de Fischer radica en que se ha subrayado de manera unilateral el triunfo del principio naturalista y en que se han subestimado la fuerza y vitalidad del sistema teológico en la doctrina de Descartes. El error se debe a que Fischer restringe el examen de esta cuestión a una reducidísima perspectiva histórica. Es cierto que el desarrollo objetivo del pensamiento filosófico ha puesto en primer plano, no el sistema teológico, anclado en la Edad Media, sino el sistema naturalista de Descartes, y ha llamado a la vida a una corriente que concluye el naturalismo y lo opone de la manera más clara al sistema teológico. Pero es del todo inexacto que el desarrollo posterior del pensamiento filosófico haya sido predeterminado por la propia doctrina de Descartes. La victoria histórica de la corriente naturalista se dio no sólo independientemente de Descartes, sino incluso a su pesar. En el interior mismo de su sistema, esta victoria no se perfila de ninguna manera. De ninguna manera, en el interior de su sistema, la corriente naturalista penetra enteramente y se subordina al sistema teológico. En la doctrina cartesiana, este último no es un simple apéndice teológico, como en el sistema de Spinoza. A este respecto, entre Spinoza y Descartes no existe tanto una relación de sucesión como una ruptura. La corriente que concluye el naturalismo y lo opone más claramente al sistema teológico se opone, simultáneamente y con la misma claridad, al sistema teológico del propio Descartes. Pero aquí de nuevo volvemos a un punto que ya estudiamos, en el que nuestras vías se separaron bruscamente de las de los investigadores que, como Fischer, quieren ver en Spinoza un pensador que era y siguió siendo cartesiano. En función de este error fundamental, Fischer evalúa también de manera unilateral los resultados de la lucha de los principios mecanicista y teológico en la teoría cartesiana de las pasiones. El llama la atención sobre el hecho de que, gracias a la mezcla del espíritu y del cuerpo en la pasión humana, el alma se localiza y se mecaniza. Pero, como se recuerda, no es contra ese punto de la doctrina cartesiana que Spinoza emitió su principal objeción. Lo que aspi-

raba a superar de la teoría cartesiana de las pasiones era el principio espiritualista.

Es verdad que Descartes intenta atenuar la evidencia de esta contradicción en la que cae con los principios de su filosofía de la naturaleza cuando afirma que los movimientos de la glándula pineal y también, por medio de ellos, los movimientos del conjunto del cuerpo, pueden ser provocados por la influencia directa de la voluntad sobre este órgano privilegiado y único de nuestro cuerpo. Él intenta reducir casi a la nada esta acción del espíritu sobre la actividad automática del cuerpo, debilitarla, atenuarla, disminuirla en el plano cuantitativo. Le parece que, de esta manera, el significado principal de su hipótesis de interacción será paralizado. Comienza por lo que territorialmente limita en el hombre la mezcla de la sustancia espiritual y corporal. De esta manera, piensa no traicionar sus propios principios más que en un limitado sector, conservando su significado para el resto del vasto territorio del cuerpo humano. Según la gráfica expresión de Fischer: «No le da al cuerpo más que el dedo meñique del alma, olvidando con ello que si el territorio anatómico donde se da esa mezcla es, en el plano espacial, un punto extremadamente minúsculo y limitado, el significado de principio de su hipótesis conserva toda su dimensión universal y absoluta» (*ibid*.). Según la expresión de Höffding, si se admite que el pensamiento como tal es capaz de desplazar un solo átomo del cerebro una millonésima de milímetro, se han transgredido todas las leyes de la naturaleza.

Descartes intenta presentar la cuestión de tal manera que, en este ínfimo punto espacial, el alma comunica asimismo al cuerpo movimientos de una fuerza ínfima. A su entender, y tal como dice Spinoza: «La glándula pineal está suspendida en medio del cerebro de tal manera que puede ser movida por el menor movimiento de los espíritus animales» (Spinoza). La glándula puede girar fácilmente y de diferentes maneras debido a que se halla suspendida. Y, además, Descartes admite que lo único que hace el alma es cambiar la dirección del movimiento físico sin provocar el propio movimiento. Esta idea de Descartes, retomada en los últimos tiempos por Maxwell, el célebre físico, permite, en apariencia, concordar la idea de una influencia mecánica del alma sobre el cuerpo con la ley de conservación de la energía, según la cual: «Cuando una fuerza ejerce una acción perpendicular a la dirección del movimiento de un cuerpo, no realiza un trabajo y sólo modifica la dirección, pero no la intensidad de la velocidad. Por eso la energía real, medida mediante el cuadrado de la velocidad, sigue siendo la misma. Pero –dice Höffding– sólo pueden sacar provecho de esa conclusión aquellos que son capaces de hallar un sentido a la afirmación de que el alma funciona perpendicularmente a la dirección del movimiento de las partículas del cerebro y, aun así, no nos libramos de la dificultad derivada

de la ley de inercia, si se entiende esta ley de manera que para cada modificación en la dirección del movimiento se necesita una causa externa, es decir, física. A fin de cuentas, todo el problema se reduce a la cuestión de saber si la ley de inercia también tiene, en el sentido en que la entendemos aquí, un significado para esos procesos que ocurren en el cerebro, a los que están unidos los fenómenos de la consciencia. De la solución de ese problema depende el reconocimiento de una u otra hipótesis. Y cuando se piensa que puede eludirse esta cuestión, se rechaza, por otro lado, todo el problema del alma y el cuerpo» (1904).

Por último, yendo en la misma dirección, Descartes intenta atenuar la contradicción que resulta del hecho de que él coloca el alma en medio del cerebro, en el conario*, donde a la vez ésta percibe y produce el movimiento de los espíritus animales, con lo cual pone al cuerpo en movimiento y ella misma es puesta en movimiento por éste. El alma y el cuerpo no están mezclados en realidad, sino únicamente de una cierta manera. Están simplemente adicionados, pero no unidos en el verdadero sentido de la palabra. Su diferencia es mucho más importante que su reunión. No es difícil ver que todos esos intentos de enmascarar el significado real de la tesis de una interacción mecánica del alma y el cuerpo hablan únicamente de la profunda inquietud que inspiraba a Descartes ese punto de su propia doctrina, su absoluta impotencia para llegar a una resolución mínimamente satisfactoria, para acabar con la ingenuidad, imperdonable por parte de ese gran pensador, con la que, mediante atenuaciones cuantitativas de sus afirmaciones, intentó reducir a la nada su significado principal; y también hablan de la imposibilidad absoluta de conciliar ese punto con los principios fundamentales del conjunto de su sistema. Lo único que le queda a Descartes (tal como en efecto respondió a Isabel, quien le preguntaba cómo se explica la unión del alma y el cuerpo) es reconocer que no somos capaces de concebir de manera precisa la diferencia de las sustancias del alma y el cuerpo y, por otra parte, su reunión, visto que ambas cosas se contradicen.

---

* Del griego *konarion*, diminutivo de konos (cono); nombre dado por Galeno a la glándula pineal o epífisis en razón de su forma cónica *[N. de la T.]*.

Capítulo 13

Ahora podemos considerar completamente elucidadas dos de las cuatro cuestiones mencionadas a propósito de la relación existente entre la teoría cartesiana de las pasiones y la teoría periférica de las emociones: 1) la cuestión de la casi absoluta identidad, en ambas doctrinas, del esquema descriptivo factual del mecanismo propio de la reacción emocional; 2) la cuestión de la utilización común del principio mecanicista como principio explicativo fundamental de ambas teorías. Pero, durante la solución de esas dos cuestiones, hemos debido abordar necesariamente también una tercera cuestión, directamente relacionada con la segunda, precisamente, la de saber hasta qué punto el principio espiritualista, directamente unido en la doctrina cartesiana al principio mecanicista, une o separa ambas teorías. Para resolver esta cuestión, debemos elucidar con mayor precisión la relación existente entre ambas doctrinas entre la emoción y los otros procesos psíquicos.

Comencemos por la teoría de Descartes, en la que el problema de la relación entre las pasiones y la voluntad ocupa el lugar central. Ya vimos que Descartes admite la existencia de un libre albedrío absoluto e ilimitado, como una fuerza puramente espiritual que condiciona nuestra semejanza con Dios. La idea fundamental, que, como veremos a continuación, será el punto en que la doctrina spinoziana se oponga a la doctrina cartesiana, la enuncia Descartes como una tesis que dice que ese es el motivo de que la voluntad sea más importante que la razón. Para Descartes, la razón es limitada, puesto que muchas cosas son inaccesibles a su comprensión y que concibe muchas otras de manera vaga y confusa. Pero no hay nada que la voluntad no pueda acoger afirmativa o negativamente, o con indiferencia. Por eso nada limita su radio de acción. Ésta se extiende tanto a lo desconocido como a lo conocido, y con sus decisiones determina el destino de la vida espiritual y corporal

del hombre. Representa una dimensión absoluta que no conoce ningún tipo de límites naturales y que constituye la última y verdadera causa de todo lo que acontece en nuestra alma.

De la idea de una voluntad original, absoluta, a la que nada limita y que no obedece a ninguna ley natural, deriva también su relación con las pasiones. Como hemos visto. Descartes explica el origen de la pasión de manera puramente mecánica. Opone su doctrina a los antiguos errores, para los que las pasiones eran fenómenos psíquicos, sin saber discernir en éstas su naturaleza corporal. Sólo con la constatación de la doble naturaleza, espiritual y corporal, de la pasión se puede comprender por qué las pasiones pueden invadir el espíritu y sojuzgar su libertad. Así, las pasiones contradicen la naturaleza misma de nuestro espíritu. Generalmente para explicar ese hecho se dividía el alma en dos partes: «un alma razonable y otra poco razonable, un alma superior y otra inferior. Por eso, se perdía la unidad del alma, su indivisibilidad; en cierto modo el alma se disociaba en diferentes partes, se componía de diferentes personalidades o almas, y precisamente por eso su propia naturaleza estaba negada» (K. Fischer, 1906).

Descartes plantea de manera nueva la cuestión del combate de la razón o de la voluntad con las pasiones. Reconoce el significado central de ese hecho, pero, según escribe Fischer, piensa que ese combate no sucede en la naturaleza espiritual del hombre que, en cierto modo, se sublevaría contra sí misma. En realidad, la lucha se desarrolla entre dos movimientos de dirección contraria que se comunican en la glándula pineal, ese órgano del alma: uno mediante el cuerpo, por medio de los espíritus animales, el otro mediante el alma, por medio de la voluntad; el primer movimiento es espontáneo y está determinado exclusivamente por las impresiones corporales, el segundo es involuntario y lo determina una intención establecida por la voluntad. Las impresiones corporales que los espíritus animales suscitan en el órgano del alma y, por medio de él, en la propia alma, se transforman en este órgano en representaciones sensoriales. Si éstas pertenecen a la categoría de las percepciones ordinarias, dejan a la voluntad en paz y, por lo tanto, el alma no tiene motivo alguno para combatirlas. Pero si éstas turban y despiertan nuestra voluntad por medio de su relación directa con nuestro ser, constituyen las pasiones, que atacan a la voluntad y provocan su reacción.

La acción resulta de causas corporales. Se da con la fuerza naturalmente necesaria y se cumple según las leyes mecánicas. La fuerza de las pasiones reside en su intensidad; la reacción es libre, actúa con una fuerza espiritual impasible por naturaleza. Por eso puede combatir y vencer las pasiones: la importancia de dicha fuerza es la que determina su poder sobre estas últimas. Asediada por las impresiones de los espíritus animales, el alma puede empezar a experimentar miedo, pero, reconfortada por su propia voluntad, puede mantener el valor y vencer

el miedo que la pasión le inspiraba en un principio. Ésta puede dar una dirección contraria al órgano del alma y, con él, a los espíritus animales, lo que impele a los miembros a combatir, mientras que el temor los incitaba a huir. Ahora podemos ver las fuerzas que luchan entre sí en las pasiones. Lo que se tomaba por un combate entre la naturaleza inferior y superior del alma, entre la codicia y la razón, el alma sensible y el alma pensante, es en realidad un conflicto entre el cuerpo y el alma, entre la pasión y la voluntad, la necesidad natural y la libertad razonable, la naturaleza (la materia) y el espíritu. Incluso las almas más débiles, al actuar sobre el órgano del alma, pueden dominar el movimiento de los espíritus animales y, por lo tanto, dirigir las pasiones de tal modo que consigan dominarlas totalmente. La doble naturaleza del hombre condiciona la doble naturaleza de las pasiones. Éstas surgen e influyen en la voluntad como fuerzas mecánicas, pero no pueden vencerse con la energía espiritual de la voluntad dirigida de manera contraria. El principio fundamental sobre el que, en el sistema cartesiano, se apoya la teoría de las pasiones está ahora completamente claro (*ibid*.).

No hay ninguna duda de que en la explicación de las pasiones los principios naturalista y teológico no se contradicen en Descartes, de que se completan mutuamente y de que, si se los junta, pueden servir de fundamento a su teoría de la interactividad del cuerpo y del espíritu, en la que las pasiones son el eslabón intermediario que traduce la energía mecánica a energía espiritual y viceversa. A este respecto, en la teoría de Descartes la pasión desempeña, en el sistema de las fuerzas psíquicas, el mismo papel que la glándula cerebral en el sistema de los órganos. La pasión es la representante del cuerpo en el alma, al igual que la glándula cerebral es la representante del alma en el cuerpo.

De esta manera, la idea fundamental de Descartes, y que marca el tono de la música de su teoría de las pasiones, consiste en admitir el poder absoluto de nuestra voluntad sobre las pasiones. Ello basta para rechazar de una vez por todas la idea, defendida por Fischer, de que en el sistema de Descartes el principio naturalista manda sobre el sistema teológico. La tesis de una dominación incondicional y absoluta de la voluntad sobre las pasiones expresa precisamente lo contrario, es decir, que, en la explicación de las pasiones, el principio naturalista está completamente supeditado a la arbitrariedad casi divina y absoluta del espíritu. Ello es suficiente para ver que, de una vez por todas, las leyes de la naturaleza se transgreden en la vida del ser humano. Lo sobrenatural dispone de lo natural y el principio del naturalismo está definitivamente comprometido.

Precisamente, Spinoza dirige toda la fuerza de su crítica a ese punto, y lo que parece más relevante, si se quiere comprender bien su teoría, es que empieza por rechazar la idea de un poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones al referirse a la experiencia. «A decir verdad, los

estoicos creyeron que éstas dependían absolutamente de nuestra voluntad y que nosotros podíamos gobernarlas por completo. Sin embargo, las protestas de la experiencia, no así sus propios principios, les obligaron a reconocer la necesidad de un ejercicio absoluto y de un largo estudio, para reducir y gobernar los afectos» (Spinoza). La opinión de Descartes coincide exactamente con esta enseñanza de los estoicos. Admite que, gracias a su relación con la glándula pineal, el alma percibe por medio de ésta todos los movimientos suscitados en el cuerpo, y puede ponerlo en movimiento sólo con ayuda de la voluntad. «Por último, Descartes afirma que aunque cada movimiento de esta glándula parece unido por la Naturaleza desde el comienzo de la vida a tan singular pensamiento entre los que formamos, puede, sin embargo, en virtud de la costumbre, ser añadido a otros... Descartes concluye de ello que no hay Alma, por débil que sea, que bien dirigida no sea capaz de adquirir un poder absoluto sobre las Pasiones. En efecto, si nos atenemos a su definición, éstas son percepciones, sentimientos o emociones del Alma, que se refieren exclusivamente a ésta, producidas, mantenidas y fortalecidas por algunos movimientos de los espíritus. Pero, puesto que podemos añadir a cualquier voluntad un movimiento cualquiera de la glándula y, consecuentemente, de los espíritus, y que la determinación de la voluntad depende únicamente de nuestro poder, si determinamos nuestra voluntad por medio de juicios firmes y seguros mediante los cuales queremos dirigir las acciones de nuestra vida, y añadimos a éstos los movimientos de las pasiones que queremos tener, adquiriremos un dominio absoluto sobre nuestras Pasiones» (*Ibid*.).

Spinoza, al discutir este ejemplo de Descartes relativo al poder de la voluntad sobre las pasiones, dice lo siguiente: «Además, querría saber cuántos grados de movimiento puede imprimir el Alma a esa glándula pineal y con qué fuerza mantenerla suspendida. Realmente, no sé si dicha glándula es movida por el Alma de aquí para allá, más rápida o lentamente que por los espíritus animales, y si los movimientos de Pasión que hemos asociado estrechamente a juicios firmes pueden ser desunidos por causas corporales; de donde se desprendería que después de haberse propuesto firmemente ir al encuentro de los peligros, y de añadir a dicha decisión movimientos de audacia, al percibir el peligro la glándula se vio en una situación tal que el Alma sólo pudo pensar en la huida; y, en verdad, al no haber ninguna medida común entre la voluntad y el movimiento, no hay ninguna comparación entre el poder –o las fuerzas– del Alma y el del cuerpo; consecuentemente, las fuerzas de este último no pueden ser gobernadas por las de la primera» (*ibid*.).

El valor de la objeción spinoziana nos parece incontestable. Si admitimos que la voluntad triunfa sobre las pasiones al convertirse en fuerza mecánica, se plantea naturalmente la cuestión de saber si esta fuerza puede vencer a la de los espíritus animales y comunicar a la glándula

un movimiento opuesto, únicamente en el caso de que –precisamente como fuerza mecánica– ésta sea mayor que la de los espíritus animales. No hay nada que hacer: si el alma es arrastrada por el torbellino mecánico de la pasión y actúa como fuerza mecánica, debe someterse a las leyes generales de la mecánica. Por consiguiente hay que admitir que siempre, y cualesquiera que sean las circunstancias, la voluntad, incluso la del alma más débil, actúa con una energía superior a la fuerza de los espíritus animales. Pero ahí aparece otra objeción, tan incontestable como la primera. El hecho es que los espíritus animales, cuyo movimiento produce la pasión, incitan a la voluntad a luchar contra las pasiones y, por consiguiente, ante el peligro, la glándula puede verse en una situación tal que el alma sólo piense en la huida. Una vez más, no hay nada que hacer: si las pasiones aparecen en el alma de manera puramente mecánica, determinan, por consiguiente, la actividad de la propia alma y la privan de la libertad absoluta, que le es propia, de aceptar las distintas determinaciones y decisiones de la voluntad.

Pero, a decir verdad, por incontestables que puedan parecer esas objeciones, yerran su diana. Éstas mantienen su fuerza únicamente cuando, para seguir con la manera spinoziana de plantear la cuestión, permanecemos en el plano de una explicación natural y lógica. Pero si, como hace Descartes, colocamos únicamente en el origen de la explicación de las pasiones lo sobrenatural y lo irracional, entonces la absurdidad monstruosa de su explicación se vuelve naturalmente inherente a ese milagro casi divino que manifiesta nuestra alma cada vez que triunfa sobre las pasiones.

Que Descartes recurre conscientemente al milagro cuando explica el poder absoluto de la voluntad sobre las pasiones, que evita conscientemente toda elucidación natural y racional de la cuestión y que, de esta manera, subordina conscientemente el principio naturalista al principio teológico, destaca claramente de la distinción que establece, respecto al poder de la voluntad sobre las pasiones, entre una posible explicación natural y la explicación sobrenatural que admite. Lejana y confusa, la posibilidad de esa explicación natural se trasluce en diferentes partes de la teoría cartesiana. Sin duda ésta se le presentó más de una vez a Descartes, pero, cada vez, éste la rechazó resueltamente.

En el fondo, la remota posibilidad de semejante explicación natural está contenida en el ejemplo que ya hemos citado, en el que la voluntad, acuciada por el miedo de inducirlo a tomar la decisión de la huida, da una orientación opuesta al órgano del alma, incitando al cuerpo al combate mientras que el temor lo incitaba a la huida.

Recordemos ese punto de la teoría de las pasiones en que Descartes deja de lado el examen de las pasiones tal como se producirían en un autómata sin alma, y emprende el examen de las pasiones reales del hombre, asociando a la máquina compleja que produce las pasiones un

alma capaz de experimentar las sensaciones o las percepciones de los movimientos de los espíritus animales. Como se recuerda, durante la percepción de un peligro los movimientos de los espíritus animales actúan de dos maneras: por un lado, vuelven la espalda y ponen en movimiento las piernas que sirven para huir; por el otro, provocan modificaciones cardiacas que a su vez, con ayuda de los espíritus animales, despiertan en la glándula la emoción de pavor, provocando también un movimiento que corresponde a esta emoción, destinado, por la propia naturaleza, a producir en el alma dicha pasión. Así, durante el despertar de toda emoción, el alma es arrastrada en su torbellino. Durante la percepción de un peligro, al mismo tiempo que se representa el objeto, aparece también la representación del peligro. La voluntad busca espontáneamente defender el cuerpo huyendo o luchando; por eso, el órgano del alma se pone espontáneamente en movimiento y se comunica a la corriente de los espíritus animales el impulso que predispone los miembros o a la huida o al combate. La voluntad de combatir es la valentía, el deseo de huir la cobardía. Valentía y cobardía no son simples sensaciones, sino estímulos volitivos. Éstas no son una simple representación, sino el movimiento del alma o de la pasión (K. Fischer, 1906). Así, la voluntad interviene en toda emoción. También, es natural admitir que, en el caso examinado, cuando la voluntad triunfa sobre el miedo inspirado por la pasión e incita al cuerpo al combate, mientras que el temor lo incitaba a la huida, simplemente nos hallamos ante la lucha entre dos pasiones: puesto que la valentía y la cobardía son, de manera idéntica, pasiones que también pueden ser suscitadas por la percepción de un peligro. La voluntad parece poner en conflicto únicamente dos pasiones –valentía y cobardía–, una de las cuales triunfa gracias a la fuerza de la otra.

En otra parte de su estudio, Descartes se acerca todavía más a esta posibilidad de explicación natural. Como se sabe, distingue seis pasiones originales o primitivas, de las que pueden deducirse, en cuanto formas derivadas o combinadas, todas las demás pasiones particulares. Las seis pasiones primitivas que originan todas las demás son: el asombro, el amor, el odio, el deseo, la alegría y la tristeza. En esta lista de las pasiones principales, una, precisamente el asombro, ocupa un lugar completamente excepcional. Todas las pasiones originales son positivas o negativas en la medida en que, conforme a la teoría de Descartes, la pasión no es provocada por el objeto como tal, sino por su valor, es decir, por la ventaja o el perjuicio que nos acarrea. Pero hay objetos que, con una fuerza irresistible, atraen nuestra alma mediante el poder y la novedad de la impresión, sin despertar en modo alguno nuestra concupiscencia. Éstos son precisamente los objetos que despiertan en nosotros el asombro, de manera que éste aparece como la única pasión que no es ni positiva ni negativa. «De todas nuestras pasiones, ninguna es

tan teórica ni tan favorable al conocimiento como el asombro. Descartes comparte la opinión de Aristóteles cuando dice que la filosofía comienza por el asombro, que dirige nuestra voluntad de conocer. El asombro da espontáneamente a la voluntad una orientación teórica y la inclina al conocimiento. También, a los ojos de nuestro filósofo, no es sólo la primera de las pasiones primitivas, sino la más importante de ellas» (*ibid*.).

«Las otras pasiones –dice Descartes– pueden servir para hacer que se observen las cosas que parecen buenas o malas, pero únicamente nos causan admiración aquellas que parecen raras». Así, Descartes se acerca mucho a una explicación natural del aspecto superior, no mecánico, de la vida de las pasiones. No sólo admite que la propia voluntad apunta inicialmente al conocimiento por medio del asombro, es decir, mediante una pasión, y que por consiguiente se determina a la acción, no a partir de sí misma, no en virtud de su libertad absoluta, sino según las leyes necesarias de la naturaleza somatoespiritual del hombre, a las que están sometidas todas las pasiones, comprendido el asombro. Además admite la posibilidad vaga y confusa de una explicación de la naturaleza superior del hombre, vía que posteriormente tomará Spinoza.

Algunos investigadores, más perspicaces que Fischer, han señalado precisamente ese punto de la teoría cartesiana de las pasiones como un eslabón interno real que enlaza las teorías de Descartes y Spinoza, eslabón que acerca mucho más que el esquema clasificador externo de las pasiones las dos teorías. Esos investigadores se van al otro extremo pensando equivocadamente que, en ese punto, ambas teorías coinciden por completo, sin tener en cuenta que, en primer lugar, la idea misma de una explicación natural de la acción de la voluntad sobre las pasiones pertenece aún en Descartes al conjunto de las ideas vagas y confusas, y, en segundo lugar, que el propio Descartes dejó resueltamente de lado la posibilidad de una explicación natural y tomó partido abiertamente por el principio teológico.

De esta manera, precisamente ahí donde la teoría de las pasiones se acerca de manera natural a la explicación del aspecto superior de la vida de nuestras sensibilidades, y donde la psicología toca directamente a la ética, S. F. Ketchekian ve una relación de sucesión directa entre Descartes y Spinoza. Al formular la solución de la cuestión que examinamos en la doctrina de Descartes, ese investigador dice: «Estudiar el mecanismo de las pasiones del hombre explicando su significado para liberar al espíritu significa cumplir una tarea ética. La ética coincide con la psicología precisamente en el punto en que se presenta la tarea de encontrar la característica mental, la pasión que por sí misma determinaría un modo de vida moral. Como Spinoza, que más tarde enseñará que los afectos sólo pueden ser reprimidos por otros afectos, Descartes afirma que en el mecanismo mismo de las pasiones puede encontrarse el que

lleva al bien supremo –el libre albedrío del hombre–. Es importante observar que en Descartes la moral adquiere el significado de una ciencia y, como toda ciencia, se conforma con el único método correcto, el método deductivo, reconocido como el del conocimiento natural» (S. F. Ketchekian, 1914).

Es cierto que este autor está obligado a ver que. en la teoría del libre albedrío, las posiciones de Spinoza se oponen a las de Descartes, pero, según él, ese es el único lugar en el que la incoherencia de Descartes se hace sentir sin más. «Spinoza acaba negando necesariamente el libre albedrío y, de nuevo, es más coherente que Descartes. La idea de identificar la voluntad con la afirmación o la negación pertenece a Descartes. Pero este último no sacó conclusiones que hubieran puesto en peligro el libre albedrío, y mantuvo la independencia de la voluntad frente al conocimiento y al arbitrario infinito de las decisiones de esa misma voluntad. Por el contrario, Spinoza, habiendo asimilado el pensamiento de Descartes, creyó útil unificar la voluntad y el conocimiento, y en ello vio un nuevo argumento a favor del determinismo que defendía.

Así, no puede tratarse de libre albedrío en el sistema de Spinoza. La libertad, considerada como opuesta a la naturaleza, no puede encontrar ahí su lugar. La libertad puede ser únicamente un elemento de esta misma naturaleza, no puede ser lo contrario de la necesidad natural, sino únicamente uno de los aspectos de dicha necesidad. «La libertad no elimina la necesidad, sino que la presupone –dice Spinoza» (*ibid*.).

Así la convergencia entre las dos teorías parece más que dudosa, porque en su punto central ambas divergen radicalmente, tanto como pueden divergir el determinismo y el indeterminismo, el espiritualismo y el materialismo, la explicación natural y sobrenatural del dominio de la voluntad sobre el afecto. En resumen, se trata de saber si lo que hay de superior en el hombre, su voluntad libre y razonable, el dominio de sus propias pasiones, admite o no una explicación natural que no reduzca lo que hay de superior a lo inferior, lo que es razonable a lo automático, lo que es libre a lo mecánico, sino que preserve todo el significado de la dimensión superior de nuestra vida psíquica en toda su plenitud; o bien, para explicar ese elemento superior, debe recurrirse inevitablemente a la negación de las leyes de la naturaleza y apelar al principio teológico y espiritualista de una voluntad absolutamente libre, no sometida a la necesidad natural. En otras palabras, se trata de saber si es posible o no conocer científicamente lo que son las formas superiores de la actividad consciente, si la psicología del hombre es posible o no como ciencia, y no como metafísica aplicada; carácter que es el de esta psicología en todos los idealistas sucesivos, comenzando con Descartes, continuando con Lotze y acabando con Bergson.

Es indiscutible que, aunque de una manera muy vaga y confusa, la posibilidad de explicar científica y naturalmente la naturaleza superior

del hombre se le presentó a Descartes, sólo que él la rechazó por completo y aceptó definitivamente la segunda posibilidad de nuestra alternativa. Spinoza desarrolló la primera. De manera que, aun después de que en cierta medida ambos pensadores se acercaran en un cierto punto de su recorrido, se separaron luego y tomaron direcciones opuestas, yendo a parar, bajo una forma clásica, a dos polos del pensamiento humano que se esfuerza por comprender su propia naturaleza. Por eso debemos considerar erróneo el desarrollo posterior dado a la tesis según la cual hubo transmisión de herencia entre las teorías de Descartes y de Spinoza. Al examinar la solución dada al problema de la libertad en la teoría de Spinoza, Ketchekian concluye: «La vía trazada por Spinoza no es la que lleva de la esclavitud a la libertad sino, según su opinión, de una forma de esclavitud a otra» (*ibid*.). De manera sorprendente, nuestro investigador repite aquí casi palabra por palabra el pensamiento de Descartes, identificando toda necesidad natural con esclavitud y no admitiendo más que una solución metafísica a ese problema, en el sentido de un reconocimiento de la necesidad natural como absolutamente opuesta al libre albedrío.

«Desde ese aspecto, Spinoza repite el error de Descartes. Según este último, en un cierto sentido, el bien superior debe llegar a ser el objeto de nuestra codicia, razón por la cual debe existir una pasión que por sí misma determine un modo de vida normal. He aquí el punto en que la psicología y la moral se imbrican estrechamente. Como hemos visto, lo mismo pasa en Spinoza. La razón debe actuar como un afecto para garantizar la vida moral. Según Descartes, la magnanimidad es la pasión que tiene en sus manos la brida de la vida moral. Mientras el alma se abandona a la codicia es el juguete de las pasiones y sólo puede superar algunas de éstas sometiéndose a otras. Así, cualquier pasión domina indefectiblemente al alma. Es la magnanimidad la que abre la vía a la libertad. Descartes parece ignorar que la magnanimidad es indiscutiblemente una pasión, de una especie distinta a las demás, es cierto, pero pasión al fin y al cabo. Por eso, en lugar de gozar de la libertad, de hecho, caemos en una nueva esclavitud, nos libramos de Caribdis para caer en Escila; definitivamente no recobramos la libertad, únicamente cambiamos de amo» (*ibid*.).

Volveremos sobre este intento de comprometer la teoría spinoziana de la libertad y de demostrar que, en ese pensador, la libertad no es sino una forma diferente de esclavitud; intento basado en el reconocimiento del paralelismo psicofísico como punto de vista fundamental de la teoría spinoziana, y en la definición puramente cartesiana de los conceptos de libertad y esclavitud. Por lo pronto, dejemos esto de lado. Lo que debe interesarnos ahora es que Descartes en persona desarrolló su idea exactamente igual a como lo hacen actualmente los críticos cartesianos de la teoría spinoziana. Este intento de acercarse a la explicación natural de las pasiones humanas no fue, efectivamente, para Descartes más

que mi simple fallo que se esfuerza por reparar en el acto, permaneciendo fiel al espíritu de su teoría.

Según Descartes, el fundamento de la vida moral consiste en la regulación de nuestros deseos. Puesto que las pasiones nos impelen a la acción por medio del deseo que suscitan, conviene regular nuestros deseos –ese es el beneficio principal de la moral–. Recordemos que Descartes admite dos medios para luchar contra nuestros vanos deseos: el primero consiste en experimentar un sentimiento de sí superior y auténtico y el segundo en un razonamiento sobre la determinación preestablecida y eterna del curso de las cosas por la providencia divina. El primero de esos medios se refiere al ámbito de las pasiones, el segundo al del conocimiento. Así, aparece esta posibilidad ilusoria de una explicación natural del libre albedrío como producto del desarrollo superior del espíritu y de la pasión. Descartes termina su disertación sobre las pasiones del alma indicando el medio de reprimir nuestras pasiones y de transformarlas en fuente de una vida feliz. Ese único medio es la sabiduría. Pero la vía que conduce a la sabiduría pasa por el sombrío y peligroso valle de las pasiones. Como se recuerda, entre todas las pasiones primitivas, Descartes mencionó el asombro como la primera de todas las pasiones superiores. Esta emoción, teórica por naturaleza, es el impulso natural que nos obliga a seguir un recorrido cuya meta es la sabiduría.

«Mientras la fuerza de una impresión nueva y desacostumbrada nos excita, no sentimos en absoluto la utilidad o el perjuicio de un objeto, lo que constituye el sujeto fundamental de todas las demás pasiones. Por eso el asombro las precede, es la primera de las pasiones que no tiene nada en común con la naturaleza de las demás y que admite un contrario» (K. Fischer 1906). Entre las formas derivadas o particulares de las pasiones, Descartes distingue aspectos característicos del asombro, dependientes del objeto cuya rareza nos sorprende según que su carácter destacado se deba a su grandeza o a su nulidad, según que nosotros (u otros seres libres) seamos ese objeto. Así, el asombro nos lleva a evaluar a los demás, lo que se manifiesta por medio de la estima o el rechazo, y a autoevaluarnos, lo que se manifiesta en forma de magnanimidad y orgullo, o de bajeza y humildad.

Descartes atribuye un significado completamente particular a la autoevaluación. «Nada en el comportamiento del hombre, en la expresión de su rostro, en sus gestos y su manera de actuar, salta tanto a la vista como el sentimiento de exaltación o de abatimiento desacostumbrados que manifiesta frente a su persona. Tanto uno como otro puede ser verdadero o falso. La magnanimidad es la verdadera estima de sí y el orgullo, por el contrario, es una falsa estima de sí. Lo que él llama debilidad de espíritu es la verdadera resignación, lo que llama humildad, es la falsa resignación. El criterio que en nuestra autoapreciación permite separar lo verdadero de lo falso únicamente se halla en el

objeto de esas pasiones. Sólo los seres libres pueden ser objeto de estima y de desdén, y sólo hay un objeto verdaderamente digno de estima: nuestro libre albedrío, gracias al cual en nuestra naturaleza domina la razón, y al que se someten las pasiones. Quien alcanza esta libertad de la voluntad y, por lo tanto, el dominio de sí, ése posee grandeza de alma, de donde se desprende un sentimiento de sí verdaderamente elevado, y el único del que podemos estar seguros: el estado de magnanimidad... Es falsa toda estima de sí que no resulte de un sentimiento de magnanimidad y de libertad, al igual que toda resignación basada en sensaciones distintas del sentimiento de impotencia de la voluntad» (*ibid*.).

Por lo que el libre albedrío, que conduce al dominio de las pasiones, es el único objeto capaz de despertar en nosotros la magnanimidad, esa pasión superior que es una forma derivada del asombro y un caso particular de nuestra autoevaluación. Pero Descartes admite también la dependencia inversa. Desde que el libre albedrío se reconoce como fuente única y causa de la pasión verdaderamente superior, Descartes está enseguida dispuesto a reconocer que esa misma pasión superior es fuente y causa de nuestra libertad. Ese círculo lógico y vicioso que describe aquí su pensamiento halla una solución completamente inesperada dejando de lado súbitamente la explicación natural de las relaciones entre la voluntad y las pasiones, y volviendo a la explicación sobrenatural con ayuda del principio teológico.

No olvidemos que, según Descartes, el asombro es una pasión puramente teórica que nos obliga a seguir la vía que nos lleva a la sabiduría. Esta pasión libera de sus lazos al instinto de conocimiento, obligándolo a orientarse hacia el verdadero conocimiento de sí y la verdadera autoevaluación. Así, del instinto de asombro nace la inclinación al conocimiento, de esta última deriva la duda sobre la autenticidad de sí, y de ahí, a la luz de la razón, resulta ese asombro, cuyo objeto es el bien más sublime y verdaderamente superior: el libre albedrío. De ahí proviene ese movimiento del alma, que Descartes calificó de grandeza de alma, y en cuyas manos está la brida de la vida moral.

Ese círculo lógico y vicioso es absolutamente evidente: por un lado, del asombro nace la inclinación al conocimiento, nacen el autoconocimiento y la autoevaluación, la cual abre la vía que lleva al libre albedrío; por el otro, del libre albedrío deriva la magnanimidad –esa pasión verdaderamente superior– El asombro abre la vía al libre albedrío, el libre albedrío suscita esa forma particular del asombro calificada como grandeza de alma. En otras palabras, para empezar, la pasión abre la vía que lleva al libre albedrío, luego el libre albedrío engendra la pasión.

Para salir de ahí no queda más remedio que destruir de un solo golpe el círculo vicioso. Es lo que hace Descartes en su teoría de las armas propias del alma, gracias a las que vence a las pasiones. Mientras el

alma se libra a las pasiones, es su juguete, puede superar algunas sometiéndose a otras, con lo que cambia de amo. No es el alma la que de manera ilusoria celebra semejante triunfo, sino una de sus pasiones; ella misma se queda sin libertad. Si, por el contrario, mediante la fuerza de su voluntad y de su libertad, mediante un conocimiento claro y nítido, el alma supera sus codicias, entonces vence gracias a sus propias armas y, por eso, su victoria es verdadera. Esa victoria es el triunfo de la libertad del espíritu. «Lo que yo llamo las armas propias –explica Descartes– son juicios cerrados y determinados que afectan al conocimiento del bien y del mal, mediante cuya guía éste ha resuelto conducir las acciones de su vida. Y las almas más débiles de todas son aquéllas cuya voluntad no se determina a seguir ciertos juicios, pero se dejan llevar continuamente por las pasiones presentes. Éstas, al ser con frecuencia contrarias unas a otras, se aprovechan alternativamente del alma, y al instarla para que combata contra sí misma la ponen en el estado más deplorable que pueda existir. De esta manera, cuando por un lado el miedo representa la muerte como un mal extremo, que sólo la huida puede evitar y, por el otro, la ambición representa la infamia de esa huida como un mal peor que la muerte: esas dos pasiones agitan de distinta manera a la voluntad, la cual, obedeciendo tan pronto a una, tan pronto a otra, se opone continuamente a sí misma, con lo que esclaviza al alma y la hace desgraciada» (*ibid*.; cfr. R. Descartes, *Las pasiones del alma*).

En esta concepción filosófica que afirma que la voluntad vence las pasiones con sus propias armas, pero sin ponerlas en conflicto, no es con ayuda de la pasión de magnanimidad, calificada por Descartes de fuente de todas las demás virtudes y de medio esencial de luchar contra la embriaguez de las pasiones, con la que nuestra filosofía, según la acertada observación de Fischer, «vuelve a sus principios fundamentales» (1906), es decir, a la tesis de una total oposición entre la naturaleza espiritual y la naturaleza corporal del hombre y a la idea de una voluntad absolutamente independiente. Descartes considera de nuevo la victoria de la voluntad sobre las pasiones como la victoria del espíritu sobre la naturaleza; habría podido repetir una vez más la tesis, objeto de los ataques de Spinoza: no existe alma tan impotente que no sea capaz, cuando es correctamente gobernada, de adquirir un poder absoluto sobre sus pasiones. Incluso las almas más débiles, actuando sobre el órgano del alma, pueden dominar el movimiento de los espíritus animales y, por lo tanto, orientar las pasiones en el sentido de poder dominarlas totalmente.

La posibilidad de una explicación natural de lo que hay de superior en el hombre, la libertad humana, resultó ser realmente ilusoria. Como una finísima tela de araña, como la sombra inmaterial del principio naturalista del autor, ésta se transluce a través de los sólidos hilos que constituyen la base de su sistema y se rompe, por lo que no puede lle-

varse a cabo. He aquí por qué Descartes, como hemos visto, no siempre puede distinguir de manera precisa entre las pasiones del alma y las de la máquina sin alma. Por eso, según la acertada observación de Fischer, la victoria de la voluntad sobre las pasiones no es una victoria de la naturaleza superior del alma sobre la naturaleza inferior, de las pasiones superiores sobre las pasiones inferiores, sino de la voluntad sobre la pasión, de la libertad sobre la necesidad, del espíritu sobre la naturaleza (*ibid*.).

Capítulo 14

La relación entre las pasiones y la voluntad, tal como aparece en la teoría cartesiana, se nos presenta ahora bajo su aspecto verdadero. Para poder elucidar todo el problema, aún queda por examinar la relación entre las pasiones y el pensamiento, entre los elementos emocionales y cognitivos de nuestra vida psíquica.

Durante mucho tiempo, los investigadores más distintos vieron en la teoría cartesiana de las pasiones el triunfo supremo del intelectualismo, que reducía los sentimientos a procesos puramente cognitivos. Efectivamente, en la teoría de las pasiones Descartes reserva ese lugar al papel de los elementos intelectuales que, según la acertada observación de Sergi, es lo único que un investigador como Lange puede ver en su *Tratado de las pasiones*, y con plena consciencia se considerará como el inventor de la teoría visceral. Sergi, intentando presentarlo como el verdadero fundador de esta teoría, también está dispuesto a lamentar hasta cierto punto que Descartes disemine un poco por todas partes en su *Tratado* tesis que hablan de que las percepciones, los recuerdos, las opiniones, la idea de un objeto querido, despreciado o espantoso son causa del amor, el odio, la cólera o el miedo. Así, según Descartes, la alegría proviene de la idea de que poseemos un bien.

G. Sergi, esforzándose por calmar su angustia, escribe que un lector capaz de reflexionar sobre cuestiones de fisiología no puede poner ninguna objeción a la afirmación de Descartes de que la opinión es causa de la emoción. Sin embargo, Sergi debe reconocer que todo era muy sencillo mientras veíamos en el hombre, constituido por un cuerpo y un alma, una máquina capaz de experimentar pasiones, únicamente, gracias al funcionamiento de los órganos internos. La vía de la teoría visceral le resulta penosa y difícil en cuanto tiene que tomar en considera-

ción todas las demás partes de la máquina y todos los demás aspectos del alma, en particular, cuando además de las pasiones tiene que tener en cuenta la relación de éstas con los demás fenómenos psicológicos. Y, efectivamente, nuestra teoría se tropieza ahí con dificultades inauditas.

La teoría comienza manifiestamente a vacilar entre dos explicaciones causales de las emociones. Por un lado, la causa de las emociones se examina en el estado orgánico particular que, por medio de los espíritus animales y de la glándula cerebral, el alma percibe como pasión. Por el otro, como causa de las emociones tenemos la sensación, la percepción, la opinión y la idea. La interpretación visceral y la interpretación intelectualista de la emoción parecen equilibrarse en los platillos de la balanza cartesiana. Pero no es más que un equilibrio aparente. En realidad, el platillo que contiene la explicación visceral inclina la balanza con su peso.

Descartes introduce una diferencia entre las causas inmediatas, o últimas, y las causas mediatas o primeras. Únicamente hay que considerar como causa última (inmediata) de las pasiones del alma, dice Descartes, el movimiento que los espíritus producen en esta pequeña glándula situada en medio del cerebro. Es necesario estudiar las fuentes de las pasiones y examinar sus causas primeras. Las causas primeras son las sensaciones y las ideas. Según Sergi, ante esta diferencia, la teoría visceral no cede al intelectualismo ni un palmo de su terreno. La demostración de ello la ve en el hecho de que la teoría es capaz de prescindir totalmente de las causas mediatas, las cuales pueden faltar en ciertos casos, condicionados únicamente por la causa inmediata, es decir, por el funcionamiento de los espíritus, determinado por el estado general del organismo. Cuando gozamos verdaderamente de buena salud, experimentamos un sentimiento de alegría que no es suscitado por ninguna función, sino exclusivamente por las impresiones producidas en el cerebro por el movimiento de los espíritus. De la misma manera, nos sentimos tristes cuando estamos un poco enfermos, aunque no sepamos en absoluto lo que nos pasa.

Así, Descartes mantiene en toda su pureza su explicación inicial y traza una clara división entre los estados sensoriales e intelectuales que preceden a las emociones, por un lado, y a las pasiones, por otro. La sensación y el sentimiento le parecen tan separados que, incluso ahí donde se fusionan, de tal suerte que como vimos proporcionan a muchos investigadores la oportunidad de designar, después de Stumpf, una categoría particular de experiencias de las sensaciones de un sentimiento (por ejemplo, la sensación de dolor), no encuentra ningún nexo interno entre esos elementos de la consciencia.

Fiel a su principio de que la experiencia emocional carece de sentido, Descartes no encuentra ningún nexo inteligible, explicable, simplemente posible y psicológicamente experimentado entre la emoción

como tal y los estados sensoriales o intelectuales que, en el plano de los fenómenos, experimentamos como elementos que se fusionan directamente con el sentimiento que los acompaña. Al operar con ayuda de abstracciones de una palidez mortal, delimitadas según una lógica formal, Descartes considera igualmente posible, igualmente inteligible para la consciencia, toda combinación matemática entre sensaciones y sentimientos, toda transposición de los nexos, conocidos por medio de la experiencia directa, de la sensación y del sentimiento, en una sola y misma experiencia de vida.

Así, Descartes establece diferencias rigurosas entre, por un lado, la alegría y la tristeza y, por el otro, el placer y el dolor. Las primeras, en cuanto pasiones, no sólo se distinguen de las demás, que son sensaciones, sino que pueden estar completamente separadas. Es fácil imaginar que el dolor más vivo puede experimentarse con la misma indiferencia emocional con que se puede experimentar la sensación más banal. Si uno se deja impregnar por el sentido del método cartesiano, también puede sorprenderse de ver que el dolor se acompaña tan a menudo de tristeza, y el placer de alegría, que las sensaciones de hambre y de deseo, manifiestas en el apetito, representan fenómenos concomitantes y unidos internamente entre sí.

No se puede formular más clara y netamente la tesis de la completa absurdidad, del azar absoluto, de la ausencia total de estructura y de nexo reinantes en el ámbito de las relaciones entre las pasiones y los procesos cognitivos. Toda combinación resulta igualmente absurda y, por ese motivo, posible. Asimismo el nexo entre hambre y apetito nos resulta incomprensible y absurdo, y provoca nuestra sorpresa, como, por otro lado, cualquier nexo entre sensación y deseo, entre percepción y sentimiento. Ahí donde se ve la afirmación de la absurdidad de las pasiones alcanzar su apogeo, cualquier nexo de todo con todo convertirse en el único principio director de la explicación psicológica, las combinaciones algebraicas de las abstracciones sin vida celebrar su triunfo supremo, aniquilarse el último soplo de la verdadera vida psíquica, la música de las pasiones –para hablar como el Salieri de Pushkin– descomponerse como un cadáver, es únicamente ahí donde, a decir verdad, Descartes lleva hasta sus últimas consecuencias la idea fundamental del origen mecánico de las pasiones.

Es verdad que, como ya habíamos señalado, al mismo tiempo no consigue eludir lo que más teme –la explicación, en el fondo, sensualista de las emociones–. Sergi debe reconocerlo cuando se esfuerza por demostrar a cualquier precio el triunfo de la teoría visceral en la teoría cartesiana de las pasiones. Cree también que, en ese punto crítico, las vías de Descartes y de James parten en direcciones contrarias. Ese punto crítico de la teoría se nos revela en el momento en que, una vez separadas de manera más clara las pasiones de la percepción y de la sen-

sación de los objetos externos, debemos reconocer, a nuestro pesar, que a fin de cuentas la pasión no es más que la sensación vaga, indiferenciada y global de un estado general del organismo. Entonces parece claro que ya no existen pasiones o emociones, sino solamente sensaciones. Según Sergi, asustado por ese resultado James va a parar a la teoría spinoziana y se separa de la vía trazada por Descartes. Que eso no es así en absoluto, lo hemos visto antes, al establecer, después de Claparède, que la teoría de James nos induce también inevitablemente a una disolución similar de las emociones en las sensaciones. Esforzándose por salvar esta situación Claparéde da prioridad al concepto creado por él de percepción sincrética. Si la emoción no es más que la consciencia de las modificaciones orgánicas periféricas, ¿por qué se aprehende como emoción y no como sensación orgánica? ¿Por qué, cuando estoy asustado, iba a experimentar un sentimiento de miedo en lugar de las simples sensaciones orgánicas de los latidos del corazón, el temblor, etc...?

Así, la teoría de James, al igual que la de Descartes, viene a romper contra este escollo sensualista. Claparède intenta salvar la situación con ayuda del principio estructural actualmente de moda –la nueva gallina que pone huevos de oro–. La emoción aparece como una estructura que une sensaciones orgánicas diversas. Ésta no es sino la percepción vaga y general de una serie de sensaciones unificadas, que el autor define como una percepción sincrética. En otras palabras, la emoción es la consciencia de un estado general del organismo. Como se ve, la interpretación de Descartes y la de James sólo difieren en un punto: el reconocimiento del carácter estructural o no estructural de las sensaciones a las que, pese a ellos, ambos pensadores están obligados a reducir la emoción. Si se recuerda que el propio James prescindía absolutamente del correctivo estructural añadido por Claparède a su teoría y que, por lo demás, Sergi y Claparède, interpretando cada uno la teoría de su predecesor, convergen completamente hasta hacer coincidir literalmente su fórmula final –que reduce la emoción a la sensación global de un estado orgánico general–, se puede considerar que el acuerdo entre James y Descartes, que Sergi intentó quebrantar en ese punto, se ha restablecido. Éstos siguen la misma vía y no ha de sorprendernos que se tropiecen con las mismas dificultades.

La divergencia entre James y Descartes existe realmente, pero no donde Sergi pretende verla, no con relación a la explicación sensualista de las emociones, sino en un cierto punto, en verdad esencial, de la descripción factual del propio mecanismo emocional. En ese punto, la teoría de Lange respeta la línea de la teoría cartesiana de manera más rigurosa y consecuente de lo que lo hace la hipótesis de James. Como se sabe, entre las manifestaciones corporales de la emoción, que son fuente y causa verdadera de la emoción, James sitúa también, paralelamente a las modificaciones viscerales, las manifestaciones motrices: mími-

ca, pantomima y expresión de las emociones en actos y conductas. Como observa acertadamente Sergi, en ese aspecto Descartes está cerca de James. En los movimientos donde se manifiesta la emoción, Descartes distingue siempre un movimiento interno (causa de la propia experiencia emocional) y un movimiento externo (expresión de la emoción, o bien que sirve a los intereses de la máquina que experimenta las pasiones). Tanto para Descartes como para el punto de vista ordinario, la huida no es la causa del miedo y la agresividad no es la causa de la cóle ra.

Podemos continuar experimentando cólera y miedo después de haber interrumpido voluntariamente el movimiento de huida y de agresión. Las pasiones siguen representadas en el alma hasta que cesa el estado orgánico que las provoca y lo único que puede hacer la voluntad es no consentir en ejecutar las acciones derivadas de dichas pasiones. Como sabemos, la voluntad puede imponer al órgano del alma una orientación opuesta a la que determina el miedo, gracias a lo cual el cuerpo es incitado al combate, mientras que el miedo lo incitaría a la huida.

Según Descartes, la mímica que acompaña a nuestras emociones aparece por azar, debido al nexo de los nervios que la gobiernan con el aparato digestivo y respiratorio, y debido a que el nervio facial y el sexto par de nervios nacen en partes contiguas del cerebro y son puestos en movimiento por los espíritus animales de manera simultánea. Sergi observa con satisfacción que, incluso en la explicación de la mímica, Descartes es totalmente fiel a su idea fundamental, puesto que no encuentra ni expresión ni causa ni corolarios válidos de la emoción y que, de una manera general, no ve en ella ningún sentido y, en cambio, ve acertado una especie de acompañamiento fortuito e indiferente asociado al funcionamiento de las reacciones emocionales. Para Sergi el mérito de Descartes reside en que es más fiel al punto de vista del fisiólogo, del físico, que Darwin, Wundt y Spencer.

Capítulo 15

Sólo hay un punto en el que, aparentemente, las teorías de James y de Lange divergen radicalmente de la doctrina cartesiana. La cuestión de la posibilidad de que existan emociones en ausencia total de cambios periféricos, en particular viscerales, se plantea a partes iguales en ambas teorías. Esta cuestión está directamente unida a la posibilidad de la existencia de sensaciones centrífugas. Como se sabe, James se oponía claramente a la teoría de Wundt, quien admitía dicha posibilidad en la presencia de sensaciones inervadas.

También Descartes admite precisamente esta posibilidad. En su teoría, la orientación fisiológica, como dice Sergi, se cruza a cada paso con las demás orientaciones y no es difícil extraer de su *Tratado* una teoría de las emociones intelectualista o finalista, es decir, teleológica. Si, en lo esencial, esas ramificaciones que parten de la vía principal no pueden contravenir la concepción general de Descartes en un punto dado, la oposición de la teoría visceral con la teoría intelectualista es en ese punto tan manifiesta que es imposible sortearla. Esas dos teorías se oponen precisamente en la cuestión de la posibilidad de estados emocionales que aparecen por una vía distinta a la visceral. ¿Es posible admitir, paralelamente a las emociones-sensibilidades, la existencia de emociones intelectuales, libres de cualquier mezcla con un estado corporal? ¿La experiencia vivida de la pasión es posible cuando los órganos internos se aquietan completamente?

Descartes responde a esta cuestión de manera afirmativa. Admite que todas las percepciones, comprendidas las emociones, no sólo pueden aparecer por vía centrípeta, sino por vía centrífuga. Repite muchas veces que la causa material última de la percepción es un movimiento específico de los espíritus en el momento en que salen de la glándula,

partiendo del centro hacia los nervios. La causa material inmediata de la percepción no es un movimiento centrípeto, sino centrífugo. Así, tras la forma más general de la doctrina cartesiana, se esconde una teoría centrífuga de los fenómenos psíquicos. Habitualmente, para incitar a los espíritus a salir de la glándula, como ocurre con la percepción, es necesaria una modificación en la retina, en los oídos, en la piel, en los órganos internos. Pero las alucinaciones, sueños e ilusiones de los amputados muestran que ello puede producirse de otro modo y que los espíritus pueden provocar sensaciones sin ser excitados por un objeto cualquiera. Algunas veces, Descartes generaliza todo eso y hace creer que los movimientos de los espíritus, que provocan todas las percepciones, pueden tener otras causas que las que los condicionan en los casos normales.

Las ideas del movimiento de nuestros miembros, dice Descartes, consisten únicamente en que los espíritus salen de la glándula dirigiéndose hacia el exterior de una cierta manera. Los movimientos de los miembros y sus ideas pueden ser causa recíproca unos de otros. Basta con que los espíritus salgan de la glándula y se orienten hacia el nervio óptico para que percibamos un objeto. Basta con que los espíritus se orienten hacia el nervio cardiaco, y sean capaces de contraerlo, para que experimentemos un sentimiento de tristeza. Las pasiones son causadas por los espíritus en la medida en que éstos se orientan hacia el sexto par. A fin de que se produzca el movimiento de los miembros, es necesario que los espíritus alcancen los músculos, pero para que aparezca la percepción de ese movimiento sólo se requiere que los espíritus salgan de la glándula de manera apropiada. Tampoco es necesario, para que se manifieste la emoción, que los espíritus susciten en la periferia, en la caja torácica y en la cavidad abdominal el tumulto visceral correspondiente, es suficiente con que abandonen la glándula como deben hacerlo. El resultado es que la pasión es posible cuando los órganos viscerales se aquietan totalmente.

Sin embargo, el propio Descartes no fue consciente de todo el significado e importancia de la teoría centrífuga de las emociones. No saca las conclusiones que se imponen. Según la observación de Sergi, a este respecto, pueden aplicársele totalmente a Descartes las severas proposiciones que él mismo mantuvo respecto de Aristóteles: sólo de manera fortuita éste consigue decir algo que se acerca a la verdad. La consecuencia esencial de la teoría centrífuga, a saber, la posibilidad de emociones en ausencia de modificaciones viscerales, únicamente ha sido revelada por discípulos de Desearlos. El mismo obvió esta conclusión. A pesar de todo, una vez, por así decirlo, la sintió. Encontramos esta observación hecha, como de pasada, por él: cuando el objeto del amor, del deseo, del odio, de la tristeza o de la alegría invade el alma hasta tal punto que todos los espíritus que se encuentran en la glándula partici-

pan en el proceso de su representación en el alma, motivo por el cual no pueden servir a cualquier manifestación motriz, el cuerpo permanece inerte. Se trata del éxtasis, de grandes emociones sin ninguna manifestación interna ni externa.

Esta única observación es suficiente para hacer estallar toda la construcción anterior. Actúa como una chispa para la pólvora contenida en la teoría centrífuga de las emociones; provoca una catástrofe. «¿Qué significa esto?», pregunta solemnemente Sergi, desconcertado. Estamos ante una emoción que se despliega en todo su esplendor, no sólo sin la más mínima participación de los órganos viscerales, sino incluso sin la intervención de las neuronas motoras, siquiera sin la posibilidad de recurrir a la teoría centrífuga. Es la destrucción total de la teoría visceral, precipitándonos en el puro sensualismo o intelectualismo. Volvemos a la distinción clásica entre las pasiones consideradas como sensibilidades y las emociones intelectuales que no dependen del cuerpo. Ahí vemos abrirse nuevos horizontes, nuevos puntos de vista; el camino se torna más tortuoso y difícil.

La teoría centrífuga de las emociones, que abre la posibilidad de negar totalmente su contrario, es decir, la teoría centrípeta –núcleo de la teoría cartesiana de las pasiones–, también ha encontrado sus herederos y adeptos en la psicología experimental contemporánea, que hasta la fecha está tan impregnada de las ideas de Descartes y justifica su existencia hasta tal punto que, con razón, se la puede considerar como su propio hijo. Se puede mostrar –esa es nuestra tarea en esta parte del estudio– que las principales contradicciones de la psicología contemporánea, tanto las que originan su crisis como las que atañen a algunos de sus problemas particulares, están presentes en la teoría cartesiana de las emociones. En ese sentido, no conocemos otra obra en la que el significado de su estudio sea tan capital para comprender el verdadero sentido histórico de todo el pasado de la ciencia psicológica y su actual crisis, como el último trabajo de Descartes –su *Tratado de las pasiones*–. Sin temor a equivocamos, podemos afirmar que ese *Tratado*, poco conocido hoy en día y que dista de ser la obra central de Descartes, se halla en el origen de toda la psicología contemporánea y de todas las contradicciones que la desgarran.

Todas las contradicciones del sistema cartesiano reunidas, focalizadas en su teoría de las pasiones son –para emplear términos musicales– el tema fundamental, respecto al que la psicología contemporánea no representa nada más que las variaciones que conducen y desarrollan dicho tema. Durante el desarrollo de la ciencia psicológica, la teoría cartesiana se dividió en un cierto número de concepciones y tendencias particulares que, aparentemente, según la elaboración que de ellas hicieron esos investigadores o esos sistemas psicológicos, parecen representar corrientes autónomas del pensamiento científico, lógica-

mente bien construidas, separadas, que se oponen abiertamente a las otras comentes, cuya fuente es también la obra de Descartes y que, con frecuencia, mantienen con ellas una lucha implacable. Contradiciéndose internamente en su base misma, el sistema de las ideas psicológicas de Descartes no podía dejar de dividirse, durante el desarrollo científico, en corrientes teóricas del pensamiento psicológico separadas, autónomas y hostiles entre sí. Esa es la razón por la que no encontramos en ninguno de los sistemas psicológicos contemporáneos la encarnación perfecta de la doctrina cartesiana. Por todas partes no hay más que trozos, fragmentos de la construcción grandiosa, intrínsecamente escindida, de dicha doctrina.

Pero si salimos de los límites de las corrientes psicológicas particulares, o de lo que representan los investigadores aislados, si en el plano de la investigación histórica nos distanciamos y analizamos las fuentes y las raíces de esos sistemas opuestos entre sí, si con ayuda de un estudio teórico, esencialmente filosófico, de los problemas fundamentales de la psicología contemporánea, ponemos en evidencia su unidad y su nexo internos y mostramos que, más allá de esa disparidad de opiniones, hay contradicciones que se encuentran en la propia doctrina cartesiana, entonces las teorías polares se nos aparecerán menos como contrarios que se excluyen entre sí en el plano del conocimiento empírico que como conceptos correlativos que se presuponen mutuamente, imposibles el uno sin el otro, como imposible es la derecha sin la izquierda. Ya hemos visto esto con el ejemplo de la contradicción fundamental de la crisis psicológica contemporánea, a saber, el problema de las psicologías explicativa y descriptiva. Ahora, tenemos la ocasión de convencernos de ello, una vez más, analizando la teoría cartesiana (ya citada) de las causas primeras y últimas, inmediatas y mediatas de las pasiones, puesto que el problema de la explicación causal es el problema fundamental de la posibilidad de una psicología en cuanto ciencia, y el que ha originado la división histórica en psicología explicativa y descriptiva. Desde ese aspecto, el problema de la causalidad se torna la piedra angular de toda la crisis psicológica. Un verdadero conocimiento no es posible más que como conocimiento causal. La psicología ¿es posible como ciencia causal?; y, en general, ¿es posible, en el plano de los principios, aplicar al mundo de la vida psíquica superior del hombre una explicación causal, origen mismo del conocimiento científico de las leyes y de las determinaciones de todo lo que acontece? Por consiguiente, ¿el conocimiento científico de lo que hay de superior en el hombre, es posible? En general ¿la psicología del hombre es posible como ciencia o sólo como metafísica aplicada? Es única y exclusivamente de esta cuestión de lo que se trata en las discusiones entre la psicología explicativa y la psicología descriptiva. En este sentido, se puede decir que el contraste evidente entre las dos gemelas del conocimiento

psicológico contemporáneo ya se halla en germen en la unidad contradictoria de la teoría de Descartes sobre las causas primeras y las causas mediatas de las pasiones.

Pero al igual que más allá de ese problema principal general, del que depende toda la existencia, todo el destino de la psicología en cuanto ciencia, hay contradicciones, no resueltas en la doctrina cartesiana, de un sistema que, por un lado, plantea el principio matemático, rigurosamente lógico y absoluto de la explicación causal mecánica y, por el otro, desmiente ese mismo principio en un solo punto insignificante de la extensión infinita, en la glándula cerebral del hombre, asimismo las contradicciones no resueltas de la teoría cartesiana de las emociones, –en este caso de carácter factual en cuanto contradicciones, y que acabamos de constatar– entre teorías de las pasiones centrípeta y centrífuga, se manifiestan más allá de la controversia psicológica concreta y particular entre las teorías que únicamente admiten el origen periférico de las sensaciones, que aparecen bajo el efecto del mundo externo en nuestros órganos de los sentidos, y las teorías que, paralelamente al origen periférico de las sensaciones, admiten también su origen central, permitiendo al espíritu saber directamente qué actividad se desarrolla en su órgano principal, es decir, en el cerebro del hombre.

A este respecto creemos que la conclusión a la que llega Dunlap en el estudio histórico del aspecto teórico de la psicología es irrefutable y fundamental en cuanto a su significación. Descartes, quien, nos dice este investigador, es universalmente reconocido como el primero de los fundadores de la teoría psicológica contemporánea, con la mano derecha crea el objeto de la psicología, mientras que con la izquierda, puede que sin premeditación, destruye sus bases, confiriendo a toda la estructura de esta ciencia una inclinación decisiva hacia la derecha, que se mantiene durante el largo periodo de su desarrollo posterior. En su *Tratado de las pasiones* del alma pone la piedra angular de la psicología fisiológica y de toda la teoría reactológica contemporánea, aunque, precisamente, su propia teoría reactológica haya sido rechazada. Sin embargo, en sus reflexiones sobre el método, así como en sus *Principios*, tiende a fundar el objeto de la psicología conforme al buen sentido, preparando la vía a las funestas teorías del paralelismo psicológico y del dualismo epistemológico, teorías que fueron directamente desarrolladas por Malebranche, tomadas de éste por J. Locke, y que sirvieron como modelo arquitectural para el desarrollo de la psicología durante los tres siglos siguientes.

Asistimos a una convergencia sorprendente entre dos investigaciones que, a partir de dos puntos opuestos, llevan a la constatación de que todo el debate referente a la suerte reservada a la teoría periférica de las emociones se origina, a decir verdad, por la contradicción que existe entre las teorías periférica y central de las pasiones, las cuales están

pacíficamente unidas en la doctrina cartesiana y en modo alguno debido, únicamente, a un descuido del gran autor. Ya tuvimos ocasión de citar uno de esos estudios. Como vimos, en él se muestra de manera convincente que desde un cierto aspecto el debate antiguo o actual entre las teorías periférica y central del origen de las sensaciones y de las emociones, es decir, ese antiguo debate entre James y Wundt y ese nuevo debate entre los discípulos de James y los fundadores de la actual teoría central de las emociones, como Cannon, Dana, Head, etc., es en realidad, bajo una forma nueva y en una nueva etapa del desarrollo de la ciencia psicológica, una repetición de la controversia contenida en la teoría cartesiana de las pasiones.

G. Sergi llega a establecer ese hecho estudiando la suerte de la doctrina cartesiana en la psicología de las emociones contemporánea. Hablando de la teoría centrífuga de las pasiones contenida en la doctrina cartesiana paralelamente a la teoría centrípeta, Sergi menciona con razón el nombre de Wundt y su famosa teoría de las sensaciones inervadas. Conforme a la tesis de Wundt, se admite, aparte de las sensaciones motrices periféricas, la existencia de sensaciones motrices de origen central, que aparecen gracias a la interactividad de los centros motores y sensoriales, y que permiten a la consciencia sentir directamente los impulsos motrices en el momento en que son generados. Este conocimiento directo del engendramiento del impulso motriz es precisamente la sensación de la inervación. En los casos de parálisis, y en ausencia de toda excitación de los nervios sensitivos de nuestra musculatura, por consiguiente, en ausencia completa o incluso en la imposibilidad de todo movimiento corporal, podemos conservar, no obstante, la sensación de nuestros impulsos motrices, de nuestras intenciones motrices. Lo que explica que el hemipléjico pueda tener una alucinación motriz.

El significado principal de la teoría de las sensaciones inervadas no fue totalmente evidente ni para Wundt ni para sus adversarios. No despertó en su autor más que la consciencia de un principio absolutamente nuevo que se introduce en la psicología fisiológica: principio que contradice claramente una teoría universalmente reconocida e indiscutiblemente periférica de toda sensación; principio, por último, que permite representar de forma más compleja la relación entre los procesos psíquicos y fisiológicos en el acto de intención volitivo.

Aun cuando fuera de manera extremadamente confusa, esta teoría abría nuevos horizontes. Cabía esperar, aunque vagamente, que con su ayuda los procesos volitivos complejos podrían tener una explicación natural, causal, psicofisiológica; que, por un lado, no serían reducidos al simple mecanismo de una costumbre construida sobre la circulación de los elementos centrales y periféricos de algún acto motor y, por el otro, no serían puestos de nuevo enteramente a merced de teorías espiritualistas, excluyendo cualquier posibilidad de explicación naturalista.

Por eso esta teoría encontró de su parte una crítica tan violenta, crítica que no puede compararse a la dirigida a la teoría periférica de James. Los adversarios, como el propio autor de la teoría, no cobraron demasiada consciencia de su significado principal y se pelearon con argumentos de naturaleza más factual que filosófica.

Hasta más tarde no quedó perfectamente claro que la teoría de las sensaciones inervadas no se opone en ningún aspecto, abierta y visiblemente, a la teoría periférica de las emociones; en el fondo es su antagonista en el plano de los principios, ya que expresa una tendencia filosófica opuesta que se manifiesta en ella. Detrás de Wundt y su teoría de las sensaciones inervadas, estaba Descartes y su teoría centrífuga de las pasiones, de la misma manera que detrás de James y su teoría periférica de las emociones seguía estando Descartes y su teoría centrípeta del origen mecánico de los movimientos del alma como sensaciones y percepciones de las modificaciones viscerales.

Se ha producido aquí aquello de lo que hablábamos antes: el sistema contradictorio de la teoría cartesiana se dividió en sus elementos constitutivos, y a cada uno de esos adversarios le tocó en suerte compartir el honor de desarrollar y defender uno de sus elementos contra el otro. James combatió a Wundt y a la teoría de las sensaciones centrales, que le pareció quimérica. Wundt rechazaba la teoría periférica de las emociones de James. En ambos casos, una parte de la teoría de Descartes se rebelaba contra la otra; el sistema cartesiano estallaba bajo el efecto de las contradicciones que lo desgarraban, pero ni en uno ni en otro caso la psicología fisiológica salió del círculo vicioso de un sistema que parecía ser el límite fatal impuesto al desarrollo del pensamiento psicológico; este límite nunca se ha traspasado.

G. Sergi se esfuerza constantemente en demostrar que debido a su contenido principal y factual la teoría James-Lange se halla por completo en la de Descartes. Ello llama tanto la atención que Sergi sólo examina un aspecto de la doctrina cartesiana. En el momento en que tiene que abordar el otro aspecto, el que implica la teoría del origen centrífugo de las emociones, debe, como lo confiesa él mismo, olvidar por un momento a James y a Lange y dirigirse a la tesis opuesta al espíritu de su teoría (tesis que no gustaba a James y que éste combatía), para encontrar las huellas de esa parte mitad olvidada de la doctrina cartesiana que se extravió en la psicología contemporánea. Esta tesis, dice Sergi, sufrió una violenta crítica, pero el autor la desarrolla a la perfección, y habría podido renacer. Como veremos, efectivamente, la predicción se realizó. Pero antes de hablar de ello, conviene examinar más de cerca el nexo existente entre la teoría de Wundt y la de Descartes.

Lo que encontramos en Descartes, dice Sergi a propósito de la teoría de las sensaciones inervadas, posee un significado mucho más general e incluye, paralelamente a las sensaciones motrices, toda la catego-

ría de percepciones, que engloba también a las pasiones. Descartes repite que la causa material última de la percepción es cada vez un movimiento particular de los espíritus en el momento de su salida, de su paso fuera de la glándula, cuando la abandonan para dirigirse del centro hacia los nervios. Para él, la causa material inmediata de toda percepción no es el movimiento centrípeto sino el centrífugo; de esta manera la teoría centrífuga de los fenómenos psicológicos está completamente contenida en su teoría de las pasiones y, además, de la forma más general posible.

En su deseo de hacer una total apología de la teoría cartesiana, deseo tan típico para una corriente bien definida de la psicología contemporánea, para una corriente que desea ver en esta teoría la posibilidad de aplicar al alma humana los enfoques naturalista y teleológico, Sergi defiende la idea siguiente: cuando James aparece como el adversario de Descartes, cuando se separa de la teoría centrífuga de las pasiones, la verdad se encuentra del lado del gran filósofo y de los continuadores de su obra, es decir, de los creadores de la teoría de las sensaciones inervadas, esa encarnación tardía de la idea cartesiana. Sergi encuentra incluso confirmaciones factuales. Cree que la consecuencia natural de la idea de un origen central de las sensaciones es el reconocimiento de que la existencia de la pasión es posible cuando los órganos internos están absolutamente aquietados, dado que los espíritus provocan la pasión aun cuando, en ciertos casos, no llegan a esos órganos y no los modifican. Esta afirmación nos conduce directamente a los experimentos de Sherrington: cuando se le extraen los órganos viscerales a un perro, éste sigue conservando la capacidad de experimentar y de manifestar una emoción.

La teoría de James no es capaz de evitar las objeciones de Sherrington, salvo si hace referencia a la posibilidad de alucinaciones afectivas. Al igual que la percepción alucinatoria es posible sin que tenga que ser obligatoriamente de origen periférico, también son posibles emociones alucinatorias, es decir, en ausencia de esas modificaciones en la realidad, percepciones alucinatorias de los cambios corporales, por medio de los que habitualmente se manifiesta la emoción. Descartes rechaza definitivamente esa posibilidad, aunque, al parecer, su teoría centrífuga de las emociones nos conduzca directamente a la necesidad de admitir las alucinaciones afectivas. Sin pretender referirse a ella, permaneciendo fiel a la lógica interna de su sistema, la teoría del siglo XVII se acomoda al conocimiento experimental actual con menos dificultad que sus compañeros de éxito más jóvenes.

Sin embargo, en el caso presente sería un gran error considerar que James se encuentra en el polo opuesto respecto a la teoría cartesiana. Es fácil convencerse precisamente de lo contrario, a saber, que, incluso tomando sus distancias respecto a una cierta parte de esta teoría, perma-

nece completamente encerrado en el sistema. Para probarlo, desearíamos referirnos a dos circunstancias. La primera tiene que ver con la teoría de James (ya mencionada) relativa a las alucinaciones afectivas, y que parece representar el equivalente teórico de la teoría centrífuga de las pasiones, otra variante de la solución del mismo problema que obligó a Descartes en persona a rechazar una aplicación consecuente de la teoría periférica mecanicista del origen de las emociones. La segunda está unida a la significación metodológica de la teoría centrífuga de Descartes. Vamos a examinar esas dos circunstancias.

G. Dumas, al estudiar la historia del desarrollo de la teoría de las alucinaciones afectivas, dice que la experimentación fisiológica se contenta con no confirmar la teoría Lange-James, pero que no sirve para refutarla directamente; en cuanto a la observación psicológica y clínica, permite adoptar una posición más negativa hacia esta teoría, ya que dispone de un cierto número de hechos que la teoría periférica parece totalmente incapaz de explicar. Conviene citar en primer lugar el problema de las emociones superiores o finas, del que James intentó librarse mediante la afirmación poco fundada de que éstas se reducen o al placer y al sufrimiento físicos o a juicios, mientras que gracias a la ausencia o a la insignificancia de las manifestaciones periféricas éstas nos parecen emociones de origen central.

Conviene situar en segundo lugar las manifestaciones patológicas de la alegría que no se parecen ni a una excitación gozosa ni tampoco a un sentimiento de alegría vivido con serenidad, puesto que son pasivas. Estas manifestaciones patológicas son la alegría extasiada, la beatitud de los santos. Puede sacarse de esos hechos una conclusión importante contra la teoría periférica de la alegría. En casos parecidos, la autobservación permite habitualmente distinguir estados pseudocatalépticos. Santa Teresa describe sus estados físicos de la manera siguiente: «Durante ese éxtasis, el cuerpo está como muerto, sin poder la mayoría de las veces actuar de ninguna manera, y éste lo deja en el estado en que lo encuentra; así, si estaba sentado, permanece sentado; si las manos estaban abiertas, permanecen abiertas; si estaban cerradas, permanecen cerradas. De esta manera, ocurrió que llegué a no tener en absoluto pulsaciones. Al menos es lo que aseguran las hermanas que estaban en ese momento conmigo».

P. Janet ha descrito de manera particularmente detallada los estados patológicos del éxtasis, cuando la experiencia psíquica de la alegría se acompaña de una disminución de la velocidad de todas las funciones vitales. Los movimientos desaparecen, la respiración se debilita, la circulación de la sangre disminuye, el cuerpo está absolutamente inmóvil. Mignard estudió en el plano clínico el estado de alegría pasiva (que observó también en los idiotas, en enfermos caracterizados por una debilidad senil, en sujetos afectos de parálisis general progresiva). Llega a la

conclusión de que la alegría, por lo que a las modificaciones psíquicas se refiere, puede acompañarse de una disminución de la velocidad de todas las funciones conscientes, intelectuales, afectivas y activas, algunas veces con una inercia total, mientras que, por lo que a las modificaciones físicas se refiere, la alegría puede combinarse con todos los síntomas que de ordinario se consideran indicios característicos de la depresión: disminución de la velocidad de la respiración y de la circulación sanguínea, bajada de la presión arterial, disminución de la temperatura e interrupción de la digestión. Por último, de una forma aún más general, la alegría puede asociarse a estados claramente caracterizados, como los de caquexia y demencia, es decir, estados de ruina física y moral.

Mignard, al igual que para la alegría activa, da una explicación particularmente verosímil de esos estados al asociarlos a la ausencia de inhibición y a una realización total de las tendencias. Hay tendencias a permanecer sereno, lo mismo que tendencias a activarse, y el soñar es una necesidad cuya realización no deja de ser agradable. La beatitud pasiva descrita y explicada por Mignard se acerca extraordinariamente a las concepciones de los epicúreos.

W. James, al ver todas las dificultades con las que se tropezaba su teoría, no podía pasar por alto la objeción basada en la existencia de la alegría extática. Él mismo cita otros ejemplos de estados de alegría, en apariencia mucho más ricos y, sin embargo, poco característicos desde el punto de vista orgánico. «Si existe en realidad –dice– una emoción puramente espiritual, yo tendería a limitarla a la sensación cerebral de plenitud y liviandad del espíritu, a la sensación de la actividad de un pensamiento que no encuentra ningún obstáculo. Si existen casos de emociones independientes, me parecería conveniente buscarlos en esos éxtasis del pensamiento puro» (1902).

Esta proposición de James contiene la misma explicación de las emociones independientes que apelan a una realización total de las tendencias, pero, al mismo tiempo, incluye también la idea de una sinestesia cerebral que, en el fondo, va en contra de la teoría puramente periférica de las emociones. Se puede admitir, sin temor a equivocarse, que en casos parecidos nos hallamos ante fenómenos alucinatorios. James expone esta hipótesis para explicar la excepción que representa, desde el punto de vista de su teoría, el estado de éxtasis, pero en la medida en que el único fundamento de dicha hipótesis es la defensa de una opinión teórica preconcebida, su significado es el de una mera referencia.

Es fácil ver que, en la teoría de las emociones independientes de los afectos puramente espirituales que nosotros considerábamos alucinaciones afectivas o afectos absolutamente reales, en toda la plenitud de su naturaleza psicológica, James llega literalmente al mismo punto que Descartes, es decir, que ambos admiten emociones de origen puramente central. Manifiestamente, la lógica de un sistema determinado, la

lógica de los hechos que han sobrevivido al propio sistema, tiene su propio desarrollo interno necesario. Aquel que acepta uno de sus elementos debe inevitablemente aceptar el otro, cualquiera que sea el esfuerzo que haga para eliminar la menor de sus huellas en la psicología científica y, también, por brillante psicólogo que sea.

Ahora podemos afirmar sin temor a equivocarnos que la aplicación consecuente del principio mecanicista en la teoría periférica de las pasiones obligó a Descartes, en su doctrina del origen central de las emociones, a desarrollar su contrario: el principio espiritualista. También en la teoría de James, si se la considera íntegramente, las leyes de la mecánica fisiológica, a las que recurre como fuente última de la explicación de la naturaleza de los sentimientos humanos, presuponen necesariamente como complemento la idea de emociones independientes; la idea de sensaciones cerebrales, es decir, centrales; y la idea de una emoción puramente espiritual, que para James hacía inadmisible la teoría de las sensaciones inervadas de Wundt. De nuevo el mecanicismo y el espiritualismo se encontraron reunidos en una sola teoría, como anteriormente lo estuvieron en la teoría cartesiana de las pasiones del alma.

Esa es la razón por la que nos parece que Dunlap se equivoca cuando, al examinar el debate que divide a los psicólogos contemporáneos sobre la concepción central o periférica del origen de la sensación de las emociones, sólo atribuye a Descartes una parte de esta alternativa; Dunlap, ese fiel discípulo de James, dice: «considero la emoción como un proceso, y cuando intento saber cómo aparece, lo único que puedo encontrar es una modificación en los órganos viscerales». Está seguro de que James nunca ha aceptado plenamente su propia teoría. No sólo se atenía al paralelismo psicológico, sino que conservó una multitud de sentimientos espiritualistas que no quería someter a un grosero condicionamiento corporal. Es sabido que habitualmente percibimos nuestro estómago y nuestros intestinos como algo bajo y vulgar. Es curioso, entonces, que no aceptemos la idea de que nuestro cerebro, que en el plano biológico no está por encima de éstos de manera verdaderamente notable, sea algo bajo comparado con nuestros sentimientos. A James, la antigua teoría propuesta por Descartes de que las corrientes aferentes causan el estado intelectual y las eferentes las pasiones del alma, le parecía refutada definitivamente por Münsterberg. Evidentemente, James se equivocaba (K. Dunlap, 1928).

Dunlap ve el renacimiento de la antigua teoría de Descartes en la actual hipótesis talámica del origen de las emociones. Así, cree que el debate contemporáneo entre teoría visceral y teoría talámica sólo se remonta, en parte, a la doctrina cartesiana. El criterio que permite a Dunlap dejar de lado la teoría cartesiana (que admite el sentimiento inervado) y la de James y Lange, es para él la cuestión del mecanismo de la aparición de las emociones –mecanismo centrífugo o mecanismo centrípeto.

La inexactitud de esa representación se debe a dos causas. En primer lugar, Dunlap ignora que en la teoría de Descartes se menciona un origen de las emociones no sólo centrífugo sino también centrípeto. Hemos podido convencemos de ello lo suficiente con todo lo visto anteriormente. Así, la alternativa «origen central o periférico de las emociones» ya está totalmente contenida en la doctrina cartesiana. Ciertos investigadores, como Sergi, ponen en primer plano, en la teoría cartesiana de las emociones, precisamente la teoría periférica. Otros, como Dunlap y Prince, otorgan el primer lugar en esta teoría a la hipótesis central. Por último, otros, como Spearman, ven en Malebranche, continuador directo de la línea cartesiana, al padre fundador de todas las teorías modernas de la vida emocional –las de McDougall, A. Bain, James y Wundt (C. E. Spearman, 1928)–. En efecto, como hemos visto, Malebranche fue a los ojos del propio Lange la única persona que consiguió crear, doscientos años antes que él, una teoría vasomotriz completa relativa a las manifestaciones corporales de las emociones, gracias a que con la perspicacia del genio había descubierto el verdadero nexo entre los fenómenos. En segundo lugar, en otro estudio Dunlap posee una absoluta autoridad para ver también en Malebranche al verdadero padre de toda la psicología introspectiva contemporánea. Ya sabemos que Malebranche heredó esta dualidad de Descartes. De manera que el correctivo indispensable para el análisis de Dunlap citado antes debe ser la afirmación de que los dos términos de la antítesis –las teorías central y periférica de las emociones–, en igual medida, deben su origen a Descartes, puesto que en la teoría cartesiana éstos en modo alguno se presentan como alternativa, antítesis o concepciones opuestas que se excluyen mutuamente.

El segundo correctivo lo aporta, de hecho, el propio Dunlap. Como se ha visto, éste debe aprobar lo que James nunca admitió plenamente en su propia teoría, a saber, que, paralelamente a la teoría periférica de las emociones, él mantenía íntegramente una concepción puramente espiritualista respecto a las sensibilidades espirituales, admitiendo su origen central y, al mismo tiempo, la posibilidad de sensaciones centrales. Así, también James, después de haber rechazado con tanta resolución la teoría de las sensaciones inervadas (en realidad, sin saber cómo conciliarlas) unió las dos partes opuestas de la teoría cartesiana. La convergencia entre James y Descartes no sólo es notable ahí donde Sergi la demostró y argumentó tan brillantemente, es decir, en la hipótesis visceral del origen de las emociones, sino también ahí donde Sergi ve –en este caso a la vez que Dunlap– una oposición entre los dos investigadores. Como se recuerda. Descartes intenta, con ayuda de una diferencia establecida entre las pasiones-sensibilidades, que aparecen como consecuencia de modificaciones en los órganos internos, y las emociones intelectuales, completamente independientes del cuerpo,

conciliar los puntos de vista opuestos presentes en su teoría. James, casi con las mismas palabras, habla de emociones independientes que se originan en la sensación de la actividad de un pensamiento puro que no encuentra ningún obstáculo.

Si añadimos esos dos correctivos esenciales, en el fondo, pueden considerarse exactos el análisis histórico y el cuadro de Dunlap. Su mérito es que, partiendo de un punto opuesto a aquel a partir del cual Sergi empezó sus investigaciones, supo llegar a los mismos resultados. Sergi venía de Descartes y llegó a una psicología contemporánea presa de una contradicción desgarradora entre las concepciones opuestas de las emociones. Dunlap venía de esta controversia científica contemporánea y llegó a Descartes con su teoría contradictoria de las pasiones. Así esos dos estudios, partiendo de dos extremos opuestos, se encuentran en un mismo lugar y convergen en conclusiones y resultados definitivos. Ello puede servir para demostrar aún más hasta qué punto los principales problemas cartesianos no son reminiscencias fortuitas y accesorias en la psicología de las emociones contemporánea, sino más bien sus únicos fundamentos auténticos y reales; para demostrar también hasta qué punto toda la psicología de las emociones contemporánea, con todas sus realizaciones y contradicciones, es muy cartesiana en el sentido verdadero del término, no sólo a causa de su nexo histórico con la doctrina de Descartes, sino también porque hasta el momento vive, respira, lucha y sufre en el círculo vicioso de dicha doctrina. Descartes no es un lejano pasado para la psicología de las emociones contemporánea, sino la realidad más viva de hoy en día. Al igual que el famoso héroe de Molière hacía prosa sin sospecharlo, la psicología de las emociones contemporánea se expresa, sin ser ella misma consciente, en la prosa clásica y pura del *Tratado de las pasiones* del alma de Descartes.

Pero los dos estudios –el de Sergi y el de Dunlap– coinciden aún en un punto de extraordinaria importancia. Dunlap, como hemos visto, está obligado a reconocer que James, al admitir la existencia de emociones puramente espirituales e independientes, y al completar su teoría periférica con una concepción espiritualista, se atenía de hecho a un paralelismo psicofísico. Independientemente de James, Sergi establece el mismo nexo entre la teoría centrífuga de las emociones de Descartes y el paralelismo. Así, la convergencia efectiva entre Descartes y James se transforma en un parentesco filosófico extremadamente profundo entre ambos pensadores. La teoría centrífuga de las percepciones, dice Sergi, ocupa un lugar bien definido en la historia del paralelismo cartesiano. Lo que une la teoría cartesiana de las pasiones y la teoría de James no es sólo la existencia de las hipótesis periférica y central sobre el origen de las emociones, sino algo más importante, a saber, precisamente la solución general que éstas dan a la cuestión de la relación del pensamiento y la extensión, del alma y el cuerpo en el sentimiento

humano. Sin ese punto, nuestro análisis de las dos teorías sería incompleto. Por eso, como conclusión a este capítulo, vamos a examinar este último punto de la presente parte de nuestro estudio.

Hasta aquí, según el curso de nuestra investigación, hemos subrayado de manera unilateral un solo aspecto de la solución cartesiana del problema psicofísico aplicado a la teoría de las pasiones. Nos hemos esforzado en estudiar la hipótesis de la interacción que sucede en la glándula cerebral entre el espíritu y el cuerpo, y las consecuencias que se derivan de esta hipótesis. Pero, como ya habíamos dicho, el hecho de admitir una acción directa del espíritu sobre el cuerpo y del cuerpo sobre el espíritu es más la excepción que la regla, en el sistema de Descartes. Ese hecho se encuentra en total contradicción con las tesis fundamentales de todo su sistema, según el cual el pensamiento y la extensión representan sustancias opuestas, que se excluyen mutuamente. Por eso, el fundamento verdadero de la psicología cartesiana no es la hipótesis de la interacción, sino la teoría del paralelismo psicofísico.

La oposición del cuerpo y el espíritu es para Descartes el punto fundamental de todo su sistema. Nada pensante tiene extensión. Nada extenso es pensante. El pensamiento y la extensión son diferentes, según la expresión de Descartes en su discusión con Hobbes.

Pero si la oposición o la división entre cuerpo y espíritu pueden concebirse neta y claramente, la unión del cuerpo y del espíritu, a la luz natural de la razón, debe parecer inconcebible e imposible; y si semejante unión existe de hecho, contradice los fundamentos del sistema y su explicación expone la teoría de Descartes a la prueba más difícil. Hay que examinar si la filosofía es capaz de superar esta prueba sin renegar de sus principios.

Ya hemos visto que el sistema de Descartes no supera la prueba y se ve obligado, en la hipótesis de una interacción, a traicionarse desde el momento en que reniega de sus propios principios. Únicamente recordemos que debido precisamente a que el problema psicofísico resultó ser totalmente insoluble –desde el punto de vista del dualismo absoluto del sistema cartesiano–, Descartes se vio obligado a admitir la interactividad, esforzándose por todos los medios en limitarla a un punto único en el universo, ese territorio insignificante de la glándula cerebral, y conservando para todo el resto infinito del universo, con toda su fuerza, el principio del dualismo.

Así, la hipótesis de la interacción aparece no sólo como la antítesis del principio fundamental del sistema, sino como su escollo, no como su fundamento sino como el lugar de su derrota y de su pérdida absolutas. No hay mayor objeción a ese sistema que los hechos incontestables de la propia naturaleza. En vista de que el hombre es a la vez de naturaleza espiritual y corporal, es él quien constituye la instancia negativa del dualismo íntegro de la naturaleza espiritual y corporal. El filósofo da la

explicación siguiente: en realidad, el espíritu y el cuerpo están separados completamente uno de otro, no hay ninguna comunicación entre ambos, y yo comprendo esto a la luz de la razón. La naturaleza del hombre nos persuade de lo contrario, puesto que ella representa esa comunicación. Según los conceptos del dualista, las cosas naturales son o espíritus o bien cuerpos. El hombre es la viva demostración de lo contrario: es un ser natural, que, a la vez, es lo uno y lo otro. La voz de su propia autenticidad le dice al hombre: eres un espíritu; la voz de sus necesidades e inclinaciones naturales le dice de manera igualmente clara: eres un cuerpo. La sustancialidad de la naturaleza espiritual y corporal, y al mismo tiempo su dualismo, se hacen añicos en contacto con el concepto, y debido a la existencia del hombre. En ese punto, la contradicción es tan evidente que el propio filósofo la admite.

Hemos visto que la hipótesis de la interacción se contradice abiertamente con todos los principios del sistema cartesiano. Si se comprende bien, implica su completa negación. El alma se localiza, y por lo tanto se materializa y mecaniza. El alma, que se mueve por sí misma y que es puesta en movimiento por el cuerpo, debe ser también corporal; se hace cosa material a pesar de todas las certezas de que, sin duda, es una sustancia pensante, completamente distinta del cuerpo.

La antropología cartesiana contradice no sólo los principios dualistas de la metafísica, sino también los principios mecanicistas del naturalismo. Tesis fundamentales de la teoría del movimiento, como que la cantidad de movimiento permanece constante en el mundo, o que la acción y la reacción, la acción y la resistencia son iguales, pierden su fuerza si en el cuerpo los movimientos pueden ser originados por causas inmateriales. Cualquiera que sea la manera en que se representa el nexo de dos sustancias en la naturaleza humana, tanto unión como adición, contradice el dualismo principal e inevitablemente conduce a su contrario.

Si hemos recordado estas tesis, que ya habíamos examinado, ha sido exclusivamente para mostrar en qué medida la hipótesis de la interacción contradice todo el sistema cartesiano y, por consiguiente, no puede considerarse la solución fundamental para ese sistema del problema psicofísico. Lo repetimos, es verdaderamente algo único, la única excepción en el mundo a la ley general relativa a la relación entre el pensamiento y la extensión.

Por lo tanto, ¿cuál es esta ley general? La respuesta no puede albergar ninguna duda. Esta ley general es la de la existencia paralela e independiente de dos sustancias, el pensamiento y la extensión, sustancias que no se encuentran ni entran en contacto jamás, absolutamente opuestas y que se excluyen mutuamente. En efecto, ¿qué representa el paralelismo si no es la afirmación (contenida en la fórmula de Descartes) de que en la realidad el espíritu y el cuerpo están completamente separados uno de otro y no se comunican? ¿Qué otra cosa puede expre-

sar la hipótesis paralelista sino un dualismo absoluto de los procesos psíquicos y físicos?

Dos elementos directamente unidos a la teoría de las pasiones nos interesan ahora. Se podría pensar que Descartes mantiene la hipótesis del paralelismo para todo el sistema a excepción de su parte psicológica, donde rechaza el paralelismo y permanece enteramente en las posiciones de la hipótesis de la interacción. Pero pensarlo significaría caer en un craso error. Para demostrarlo, como dijimos, vamos a limitarnos al examen de dos elementos unidos a la aplicación de la hipótesis del paralelismo, a la explicación de las pasiones humanas. El primero, ya señalado por Sergi, se relaciona con la teoría centrífuga del origen de las emociones. El segundo se relaciona directamente con el problema de las sensaciones en la teoría de Descartes y con la definición de su naturaleza. Examinémoslos.

Si por un lado, como lo admite la teoría centrífuga cartesiana, son posibles pasiones de naturaleza puramente espiritual, sin la menor relación con los estados corporales; si existen emociones intelectuales, puros éxtasis del espíritu, sentimientos elevados sin ninguna manifestación exterior o interior, y si, por el otro, son posibles pasiones sensibles, que aparecen como lo harían en un autómata sin alma, de manera puramente mecánica, pasiones de naturaleza estrictamente corporal, que el propio Descartes no podía distinguir de manera consecuente y rigurosa de las pasiones del alma, sólo se puede llegar a la conclusión de la independencia y el paralelismo absolutos de los aspectos espiritual y corporal de las pasiones humanas. En las pasiones sensibles, que se desencadenan según las leyes mecánicas, exactamente igual en un autómata sin alma que en un ser humano dotado de consciencia, y en las emociones intelectuales, completamente independientes del cuerpo, el cuerpo y el espíritu –para emplear los términos de la fórmula cartesiana– están, en la realidad, totalmente separados uno de otro y no se comunican. Es precisamente esto lo que recibe el nombre de paralelismo puro.

Pero, en la teoría cartesiana de las pasiones, el paralelismo va mucho más allá. La interacción entre el cuerpo y el espíritu admitida por esta teoría no representa más que una infracción momentánea de la ley relativa al paralelismo, del momento en que los espíritus animales obligan al alma a experimentar la pasión, caída instantánea del alma que entra en relación con el cuerpo. Hasta ese instante despreciable, y después de él, el cuerpo y el espíritu que experimentan la pasión viven una vida absolutamente autónoma, independiente, sometida a leyes opuestas. Para convencerse de ello basta con recordar los tres ejemplos concretos mencionados anteriormente, y que Descartes utiliza para desarrollar su pensamiento.

El primero se refiere a la reacción emocional, tal como ésta se presenta en la máquina sin alma. Como recordamos, Descartes examina la figura terrorífica que produce un efecto sobre el autómata sin alma y

que provoca en éste un cierto número de modificaciones motrices en los músculos y en los órganos internos. Tenemos el cuadro de una máquina viva asustada y que huye. Así, la pasión no tiene nada de psíquico. Se produce según leyes puramente mecánicas y puede explicarse con ayuda de un único principio naturalista. Todo ocurre como si el alma no fuera en absoluto necesaria y como si el cuerpo representara un autómata que funciona a la perfección.

Ese ejemplo nos lleva directamente al segundo, en el que Descartes restituye al autómata vivo el alma de la que anteriormente había sido desposeído. En el fondo, vincular la actividad psíquica a la actividad corporal no cambia nada del automatismo de la pasión. Simplemente, se vinculan a una serie de fenómenos, que se producen en el cuerpo, una serie de fenómenos que se producen en el espíritu; serie constituida de sensaciones corporales que aparecen de la misma manera que las sensaciones de los objetos externos. Reducir las pasiones a sensaciones y percepciones las transforma en estados mentales pasivos que no cambian nada del proceso de la pasión automática. Descartes, con toda claridad, desarrolla la idea de los efectos dobles afirmando que el movimiento de los espíritus animales provocado por la percepción de la figura terrorífica produce dos efectos independientes uno de otro: por un lado pone en movimiento el automatismo corporal de la pasión, por el otro provoca, sostiene y refuerza la emoción en el alma. Aquí, el paralelismo alcanza su forma completa y acabada.

Por último, de esos dos ejemplos en que se ve al epifenomenalismo de la emoción psíquica separarse con la mayor claridad, en que los efectos psíquico y corporal son tan dispares que se los puede examinar completamente por separado, pasamos al tercero, es decir, a la lucha de la voluntad contra las pasiones. Ya sabemos que las pasiones mentales y corporales aparecen en presencia de la figura terrorífica como dos series de fenómenos autónomos, independientes y paralelos. Dos líneas paralelas se han encontrado, se han cortado en un punto de manera completamente inexplicable y continúan desarrollándose de manera totalmente autónoma, cada una según sus propias leyes. Si el autómata vivo careciera por completo de alma y de la capacidad de experimentar pasiones, nada habría cambiado en la aparición y la suerte de las emociones. Esa es la razón por la que Descartes es incapaz de marcar un límite estricto entre las pasiones del autómata y las pasiones del alma.

En un tercer ejemplo, Descartes incorpora al autómata no sólo una dimensión pasiva de nuestra alma, capaz de experimentar percepciones y emociones, sino también su dimensión activa –la voluntad–. Aquí tenemos la misma situación, pero de manera inversa. El alma, excitada por el movimiento de los espíritus animales, experimenta miedo, pero la voluntad puede incitarla a vencer dicho miedo y a dar al órgano del alma una orientación opuesta y, por lo tanto, a los espíritus animales

que provocan los movimientos del cuerpo, a dar direcciones opuestas a las que la pasión suscitó de entrada. El cuerpo ya no es incitado a huir, sino a luchar. Una vez más, las líneas paralelas se cortan un instante, para adoptar a continuación una dirección paralela y desarrollarse según sus propias leyes. En la teoría del poder de la voluntad sobre las pasiones, la propia serie corporal que caracteriza la pasión se transforma en epifenómeno.

Como recordamos, para Descartes la lucha de la voluntad contra las pasiones no se produce en la naturaleza espiritual del hombre –no hay lugar en el alma para ninguna lucha–, sino exclusivamente en la dimensión espiritual y corporal de la naturaleza humana. En realidad, se desarrolla un conflicto entre dos movimientos de dirección opuesta que se comunican en el órgano del alma: el uno, por medio del cuerpo, a través de los espíritus animales, el otro, por medio del alma, a través de la voluntad. El primer movimiento es involuntario y está determinado exclusivamente por impresiones corporales, el segundo es voluntario y está motivado por la intención establecida por la voluntad. El alma triunfa sobre las pasiones gracias a sus propias armas y, según su propia determinación, orienta los movimientos del cuerpo.

Esos tres ejemplos llegan a su conclusión en la teoría de las emociones puramente espirituales, que pueden aparecer y evolucionar independientemente del cuerpo. Así, conforme al pensamiento de Descartes, en dos casos extremos podemos considerar las pasiones o como el producto del automatismo corporal, o como el puro resultado de la actividad espiritual. En dos casos intermedios, ambas cosas se cruzan un instante, para volver luego a la situación de partida, independiente. Basta con abarcar de una sola mirada esos ejemplos tomados a un tiempo para convencerse de que en la base, no sólo de todo el sistema de Descartes sino también de la parte de ese sistema que constituye la teoría de las pasiones, se halla el paralelismo. En la pasión, al igual que en todo el universo, la extensión y el pensamiento son totalmente independientes entre sí y no se comunican en absoluto salvo en ese instante en que las líneas paralelas se cortan. Y, en la pasión, nada extenso piensa, nada de lo que piensa es extenso. Las paralelas se encuentran un instante y de nuevo vuelven a ser paralelas hasta la próxima intersección instantánea. Únicamente para explicar ese instante se introduce la hipótesis de la interactividad, hipótesis que no es más que una concesión forzada del hecho indiscutible de la unión de la extensión y el pensamiento en el hombre. Pero esta concesión es una flaqueza momentánea del propio sistema, que trastornó mucho a su autor. Es como una traición, en modo alguno la base del sistema. La verdadera base es el paralelismo.

Hallamos una demostración aún más profunda del paralelismo que fundamenta la teoría de las pasiones en el estudio de Descartes sobre la relación entre las pasiones y las sensaciones. El examen de esta cues-

tión constituye la última tarea de la presente parte de nuestra investigación.

A este respecto, dos son los puntos importantes, en el plano de los principios, de la teoría de las pasiones: de entrada, la reducción de las pasiones a la sensación y a la percepción de las modificaciones de los órganos internos y, luego, el reconocimiento de las pasiones como atributo exclusivo de la naturaleza humana y la negativa a admitir su existencia en los animales. Recordemos que Descartes atribuye las pasiones del alma a los estados pasivos de nuestra consciencia, considerándolas un caso particular de la percepción. Evoca las pasiones como percepciones y sensaciones del alma provocadas por la sensación de los espíritus animales; en otros pasajes del *Tratado*, vuelve más de una vez a esta idea, afirmando que las pasiones aparecen en el alma exactamente de la misma manera que las sensaciones de los objetos representados por los órganos externos de los sentidos, y que el alma cobra consciencia de ellas exactamente de la misma manera. Las pasiones son sensaciones, sólo que de un género particular, en vista de que presentan a la consciencia modificaciones que no se producen en el mundo exterior, sino en el propio organismo. Así, según Descartes, los animales son autómatas vivientes. Descartes hace una estricta distinción entre el concepto de vida y el concepto de animado. Un cuerpo vivo no es un cuerpo animado, el alma no es un principio físico. El cuerpo no vive porque el alma lo anima y le da calor, y no muere porque el alma lo abandona. La vida no se halla en el nexo entre el alma y el cuerpo, la muerte no es su separación. La vida y la muerte son la consecuencia inevitable de causas físicas. La vida es un simple mecanismo, la muerte la supresión de ese mecanismo. Como dice el propio Descartes, la muerte no sobreviene nunca como consecuencia de la destrucción de uno de los principales órganos del cuerpo. Por eso se puede decir que el cuerpo del hombre vivo se diferencia del de un muerto, de la misma manera que un reloj (o bien un autómata de otro tipo, es decir, cualquier máquina capaz de moverse por sí misma) que contenga, además de todas las condiciones necesarias para su actividad, el principio corporal de los movimientos que debe realizar, se diferencia de un mecanismo de relojería complejo en que el principio motor ha dejado de funcionar.

Los animales constituyen cuerpos vivos pero inanimados. Son puros autómatas. Sin embargo, están dotados de sensaciones sensibles y de instintos que deben considerarse movimientos corporales que se producen y explican según las leyes mecánicas. Por eso todo lo que es común al hombre y a los animales debe inevitablemente considerarse un fenómeno de naturaleza puramente corporal. De ahí que sólo queda considerar las sensaciones, las inclinaciones en general (por lo tanto relativas también al hombre) como fenómenos mecánicos que no tienen nada en común con la actividad psíquica.

El dualismo entre el animal y el hombre empuja a Descartes a concluir ineluctablemente que los animales carecen de pasiones, ya que él considera las pasiones como movimientos del alma. Ahí, aparece una de las contradicciones más insolubles de todo el sistema que engloba al problema de las sensaciones. La teoría de Descartes vacila en relación con las sensaciones, y a causa de sus principios dualistas y antropológicos tiene tres orientaciones completamente distintas. Las primeras reflexiones interpretan las sensaciones y las percepciones sensibles como hechos antropológicos y las vinculan únicamente al espíritu. Las últimas las consideran como hechos antropológicos y las vinculan con los nexos existentes entre el espíritu y el cuerpo, pero su estudio sobre las pasiones no les atribuye más que el sentido de hechos corporales psíquicos, y vincula las sensaciones y los instintos exclusivamente al cuerpo.

Nuestro intento de elucidar el problema nos hace caer en la trampa de la antinomia y el dilema, ya porque se admite la sensación como un hecho puramente corporal explicable de manera puramente mecánica, ya porque se admite como un hecho puramente espiritual que exige un análisis espiritualista. Si permanecemos en los límites del sistema, es imposible admitir la sensación, al igual que es imposible negarla. En resumen, desde el punto de vista de la teoría de Descartes, el hecho de la sensación ni se explica ni es explicable. Esta contradicción nos interesa ahora únicamente en relación con la teoría de las pasiones, donde la contradicción resulta aún más monstruosa. Por un lado, tenemos un autómata sin alma, plenamente capaz de experimentar pasiones y, por el otro, animales carentes de pasiones. Por un lado, la pasión no representa nada más que una sensación que aparece en el alma, por el otro, la sensación no es sino un fenómeno corporal. La única conclusión que se puede sacar es que, aunque en la teoría de las pasiones Descartes se deje guiar por el principio naturalista, llega a admitir inevitablemente un puro epifenomenalismo y un puro automatismo humano en la aparición y el desarrollo de las pasiones, puesto que, al definir la pasión como una sensación y la sensación como un fenómeno corporal, sin darse cuenta, afirma que la pasión no puede existir como fenómeno fundamental de la naturaleza humana, es decir, de una doble naturaleza a la vez espiritual y corporal. Por una parte, todas las pasiones que atañen al cuerpo son fenómenos puramente corporales, ya que la propia sensación que en el fondo es la pasión considerada desde su aspecto psíquico es propia del animal y representa un fenómeno mecánico que aparece en una máquina móvil. Por la otra, existen pasiones puramente espirituales, independientes del cuerpo. El dualismo del pensamiento y la extensión, el paralelismo puro y consecuente han dicho de manera decisiva la última palabra al respecto. Hay pasiones corporales y hay pasiones espirituales. Sería imposible toda pasión que fuera a la vez corporal y espi-

ritual, y en la que fueran factibles relaciones efectivas de reciprocidad, un nexo real entre el cuerpo y el espíritu, como es imposible que algo que tenga una extensión piense y que algo que piense tenga una extensión.

Nos acercamos así al último punto de toda la teoría cartesiana de las pasiones, y éste termina con una impresionante catástrofe, con un desmoronamiento completo de ese heroico intento de explicar la naturaleza de las pasiones humanas a partir de los principios dualistas del sistema. El final de la teoría es una negación absoluta de su comienzo. Las pasiones se dividen entre la naturaleza espiritual y corporal del hombre, cada una de las cuales actúa de manera totalmente independiente de la otra. Por lo tanto, en esta teoría ¿dónde queda lugar para la pasión como fenómeno fundamental de la doble naturaleza, espiritual y corporal, del hombre, como único y real fundamento de las pasiones? Incluso el espiritualismo y el naturalismo aparecen en la teoría de las pasiones como dos polos opuestos. El dualismo y el paralelismo desempeñan el papel de fundamento real de la teoría de las pasiones. El epifenomenalismo y el automatismo humano se convierten en comienzo y fin, primera y última palabra de toda la psicología de las pasiones.

Capítulo 16

De que el paralelismo fue realmente el pensamiento del filósofo, pensamiento que coronaba todas sus reflexiones sobre la naturaleza de las pasiones humanas, puede convencernos el último escrito de Descartes consagrado a esta cuestión: su carta sobre el amor. En esta carta, responde a la reina de Suecia explicándole en qué consiste la esencia del amor y lo que es peor: el amor desmedido o el odio desmedido. Esta carta constituye una breve exposición de los últimos pensamientos de Descartes sobre la esencia del amor y al mismo tiempo sobre la esencia de toda pasión humana. «Esta carta es una pequeña obra maestra, de la que todo conocedor de la filosofía de Descartes que ignorara el nombre del autor y los motivos de la carta, pero que estuviera atento al desarrollo del análisis, al carácter de las ideas y a la elección de las expresiones, diría de inmediato: ese es el verdadero Descartes. No existe obra de tan pequeñas dimensiones (puesto que no supera los límites de una carta) que nos permita reconocer mejor a este pensador» (K. Fischer, 1906).

Descartes empieza su carta diferenciando el amor intelectual del amor afectivo, con lo que coloca como punto de partida la diferencia que existe entre las pasiones espirituales y las pasiones corporales, diferencia que en el *Tratado de las pasiones* no era más que un punto de conclusión. Hay un amor que se puede considerar como pasión espiritual y un amor que se puede considerar como pasión sensible. El primero se debe a que nos representamos un objeto cuya presencia y posesión nos causan alegría, y cuya ausencia y pérdida nos causan sufrimiento. Por eso deseamos ese objeto con todo nuestro empeño. Queremos unirnos a él o formar con él un todo y no ser más que una parte de ese todo. El amor está necesariamente unido a la alegría, a la pena y al deseo. Esas cuatro aspiraciones de la voluntad tienen sus raíces en la naturaleza del espíritu y son inherentes

al nexo espiritual establecido con el cuerpo. Éstas están contenidas en la necesidad cognitiva del ser pensante. Por ese motivo, la alegría y el sufrimiento del amor intelectual no son pasiones, sino ideas muy precisas.

Incluso si el análisis del *Tratado de las pasiones* no nos permitiera concluir que en su doctrina Descartes admitía pasiones puramente espirituales, la carta debería convencernos de ello. Al desarrollar con plena lógica la idea de la naturaleza puramente espiritual de la pasión intelectual, Descartes establece que únicamente cuando esta naturaleza se oscurece puede aparecer un amor afectivo y sensible, proveniente del nexo del alma y el cuerpo. Son estados y modificaciones del alma y del cuerpo a los que corresponde una cierta aspiración en nuestra alma, sin que se revelen una similitud y un nexo entre ellos. Así es como se manifiestan oscuros y sensibles deseos afectivos que apuntan a objetos muy determinados, que experimentan alegría por la posesión de algunos y un sufrimiento mórbido por la ausencia de otros, que aman a los objetos que anhelan y detestan a los que les repugnan: la alegría y la tristeza, el amor y el odio –esas son las formas fundamentales de los deseos sensibles, las pasiones elementales y principales a partir de cuya mezcla y modificación se construyen todas las demás; son las únicas que teníamos antes del nacimiento, puesto que éstas ya se manifiestan durante la alimentación en la vida fetal.

El amor intelectual coincide con la necesidad de conocer de la naturaleza pensante, el amor sensible se enraíza en las necesidades nutritivas de la naturaleza orgánica. Hay representaciones de objetos dignas de ser deseadas (el amor intelectual) sin excitación ni deseo sensible, al igual que ese deseo puede manifestarse sin el conocimiento. Hay amor sin pasión y pasión sin amor. Generalmente, se puede decir que esos dos elementos están reunidos en el amor humano. El cuerpo y el alma están unidos de tal manera que estados determinados de la representación y de la voluntad acompañan a estados determinados de los órganos corporales y éstos se suscitan mutuamente como lo hacen la palabra y el pensamiento. Asimismo, el amor encuentra en la excitación del corazón, durante la aceleración de la circulación sanguínea, su expresión corporal involuntaria. Ese amor espiritual y sensible, esa unión del entendimiento y de la aspiración forman esa sensación sobre la que se pregunta la reina de Suecia.

Así, esta independencia principal entre las pasiones intelectuales y sensibles, espirituales y corporales, independencia incomprensible e inexplicable, así como el desarrollo paralelo y concomitante de unas y otras, la absoluta posibilidad de su existencia separada, el carácter fortuito de su unión, que sólo conduce al amor intelectual, en resumen, todas las tesis fundamentales del paralelismo cartesiano en la teoría de las pasiones –paralelismo que conduce a la separación total de los principios espiritualista y naturalista, que el filósofo intentó reunir vanamente en su *Tratado*–, aparecen aquí con una claridad que no deja lugar a dudas sobre la verdadera naturaleza de la teoría cartesiana de las pasiones.

Pero aquel que toma la vía cartesiana debe ir a parar inevitablemente a su punto de partida, es decir, a conclusiones cartesianas. Ya hemos visto que James no sólo se internó en esta vía, sino que tuvo que completar ineludiblemente su teoría de las emociones automáticas mediante la tesis de los sentimientos intelectuales, independientes del cuerpo. En un primer momento, se vio obligado a admitir la presencia de emociones y sensaciones de origen puramente central para explicar la alegría extática. Pero, como señala con acierto Dumas, exactamente de la misma manera debe plantearse la cuestión por lo que respecta no sólo a la alegría pasiva sino también a la alegría activa. Si, por una vez, admitimos la posibilidad de una sinestesia cerebral para explicar el éxtasis, nos privamos de toda posibilidad de afirmar que ésta no desempeña ningún papel en todas las demás emociones. Si seguimos hasta el final, dice Dumas, la teoría de James y de Lange, podemos afirmar que la alegría activa se reduce a la conciencia del tono muscular y de todas las reacciones periféricas. Pero acabamos de verlo: la existencia de una sinestesia cerebral que provoca la alegría ha sido admitida para explicar el éxtasis y, por eso. en la alegría activa debemos distinguir la consciencia de una excitación orgánica y la consciencia de dicha sinestesia cerebral; ocurre lo mismo por lo que a la tristeza pasiva o activa se refiere.

Al prolongar, de hecho, las ideas de James, Dumas acepta, basándose en los experimentos de Sherrington sobre la alegría pasiva y el estupor melancólico, la noción de sentimientos cerebrales de satisfacción y de sufrimiento, sentimientos que no admiten una explicación periférica. Un hecho, establecido de manera sólida en fisiología, va en contra de esta hipótesis: la ausencia de sensibilidad consciente durante excitaciones eléctricas y traumáticas del cerebro. Pero existe una gran diferencia entre esas excitaciones funcionales groseras, tanto específicas como inespecíficas, y podemos postular la sinestesia del cerebro, sin entrar en contradicción con la fisiología. Como hemos señalado, a eso conduce también la actual teoría talámica de las emociones, que ve en el tálamo la fuente real de la aparición del tono emocional específico. Es precisamente el punto de vista que defienden otros investigadores basándose en los datos de la cronaxia* y construyendo a partir de dicha sinestesia central un mecanismo hipotético.

El propio Dumas considera que, al postular emociones de origen puramente central, no hace más que desarrollar y completar la teoría de James. Asignando un lugar a la hipótesis de Lange y de James en este difícil problema de la naturaleza de las emociones, nos esforzamos por introducir en esta teoría precisiones que permitan hacerla más

---

* Índice de excitabilidad de un tejido; cuanto menor es la cronoxia, más excitable es el tejido *[N. de la T.]*.

compleja y flexible, y, de esta manera, rechazar las formulas paradójicas y simplificadas mediante las que James quería despertar nuestra imaginación.

Sólo nos queda mostrar que James, al ser, según la juiciosa observación de Dunlap, un paralelista consecuente, que no aceptaba totalmente su propia teoría periférica y admitía la existencia de sensibilidades puramente espiritualistas, conservó al mismo tiempo en su segunda teoría espiritualista todos los fundamentos principales de su hipótesis de base. Recordemos que en dicha hipótesis James examina exclusivamente el aspecto sensorial y pasivo de las reacciones emocionales y va a parar al epifenomenalismo y al automatismo. A sus ojos, las emociones son o rudimentos inútiles de adaptaciones desaparecidas hace mucho tiempo o bien reacciones fortuitas de carácter patológico o idiopático que no admiten ninguna explicación racional. En su teoría de las emociones puramente espirituales, James no sólo defiende abiertamente el punto de vista de un puro espiritualismo, sino que da dimensiones colosales a la tesis del epifenomenalismo del aspecto psíquico de nuestra emoción.

Al desarrollar su hipótesis fundamental James afirmaba que, carente de toda base corporal, la emoción humana es un sonido hueco. Ese sonido hueco, según la opinión de James, es lo que deben ser naturalmente todas las sensaciones superiores que él no consiguió someter completamente a las leyes de la mecánica fisiológica. En un grado aún mayor, es ese mismo sonido hueco el que forman las emociones más espirituales, procedentes de la actividad del pensamiento puro y que James considera independientes del cuerpo. Al defender su hipótesis fundamental. James no afirma que semejante emoción contradice la naturaleza de los hechos y que los espíritus puros están condenados a una existencia intelectual y carente de pasiones. Simplemente quiere decir que, liberada de toda sensación corporal, la emoción es algo no representable. Cuanto más analizamos nuestros estados mentales más nos convencemos de que, en el fondo, las pasiones e inclinaciones groseras que experimentamos están formadas y son provocadas por los cambios corporales que de ordinario designamos como sus manifestaciones o resultados; y, no obstante, empezamos a juzgar verosímil el hecho de que, si nuestro organismo se vuelve anestecinésico, la vida de nuestros afectos, tanto los agradables como los desagradables, nos resultará completamente ajena y nos veremos obligados a llevar una existencia de carácter puramente cognitivo o intelectual. Aunque ese tipo de existencia pareció ser un ideal para los sabios de la Antigüedad, a nosotros, en cambio, separados únicamente por algunas generaciones de aquella época de la filosofía que puso en primer plano la sensibilidad, debe parecemos demasiado apática y sin vida, como para que valga la pena desearla con tanto empeño (W. James, 1902).

Tres elementos resultantes de la confrontación de esas dos teorías de James –la mecanicista y la espiritualista–, pueden interesarnos en calidad de balance definitivo. El primero consiste en que la hipótesis fundamental de James sólo admite la existencia de emociones carentes de toda base corporal en el mundo intelectual y sin pasiones de los espíritus puros, y excluye esta existencia de la vida del hombre. Pero, si en su segunda teoría James considera las emociones superiores del alma como el producto de la actividad del pensamiento puro, que no se tropieza con ningún obstáculo, como un fenómeno independiente del cuerpo, adopta por lo tanto las posiciones de un espiritualista puro, admitiendo la presencia, en la consciencia del hombre, de emociones pertenecientes exclusivamente a una vida completamente espiritual.

El segundo elemento se refiere a la apreciación del papel que desempeña el aspecto espiritual de nuestras emociones. Si, en la hipótesis fundamental de James, ese aspecto aparece como un apéndice inútil, un acontecimiento accesorio que no interviene en absoluto en la vida real del hombre, como una simple toma de consciencia de los cambios periféricos, debe de desvalorizarse de manera tan absoluta que todo sentimiento humano que no represente sino la simple toma de consciencia de un temblor y de una sensación de dilatación de las aletas de la nariz debe de parecer un sonido hueco, una actividad apática y sin vida de la consciencia, actividad condenada a llevar una existencia lamentable de carácter puramente cognitivo. Ese epifenomenalismo de la teoría de las emociones alcanza dimensiones homéricas en la hipótesis de James, según la cual todas las sensibilidades superiores, puramente espirituales y de origen central, deben considerarse simplemente alucinaciones afectivas. Declarar que la vida superior del sentimiento no es sino un mero entrelazamiento de impresiones alucinatorias, declarar que el sentimiento superior no es más que una simple alucinación, significa llevar al extremo el epifenomenalismo contenido en la hipótesis fundamental de James. Si la alegría superior, accesible al hombre, no es sino una alucinación, se dice con ello la última palabra capaz de transformar en un absurdo el sentimiento humano.

Por último, el tercer elemento resultante de la manera en que examinamos las cosas, cuando una de las teorías de James explica las otras, es la asombrosa convergencia entre James y Lange cuando se trata de determinar de una vez por todas la suerte del sentimiento en la historia del desarrollo del hombre.

Ya nos hemos esforzado por mostrar que la teoría de James excluye toda posibilidad de desarrollo de las emociones. Ahora, podríamos completar esta idea mostrando que, en el fondo, presupone, como única solución verdadera al desarrollo histórico del hombre, su desaparición completa. James, al igual que Lange, empieza con un himno en honor

de las emociones sensibles. El individuo carente de sentimientos le resulta apático y sin vida, y sin esos sentimientos la existencia le parece lamentable e imposible para el hombre. Pero, si nos preguntamos lo que son esos sentimientos que llenan nuestra vida de sentido y vivacidad, veremos que no son sino tristes rudimentos de la vida animal, pálidas metáforas de nuestras reacciones sensibles, costumbres inciertas y artificiales, idiopáticas y patológicas del género humano. Nada menos que reacciones fortuitas del organismo reflejadas de manera pasiva en la consciencia, se trate de mareo o de sensibilidad a las cosquillas, de timidez o de amor.

Como un hombre desesperado, James se agarra al clavo ardiendo que representa la primera impresión corporal que cae en sus manos, con tal de que sea auténtica, viva e indudable. El fue quien en la psicología más reciente despertó el interés particular por las mínimas e ínfimas manifestaciones corporales, apenas perceptibles. Él inspiró la idea de que hay que ver en la tensión de las cuerdas vocales y de la lengua el verdadero fundamento del pensamiento humano. Como G. Stout señala acertadamente, James identifica la actividad espiritual con ciertas sensaciones musculares. Esforzándose por mostrar lo que representa el núcleo central de esta actividad que definíamos como nuestra, James intenta de nuevo, como en la teoría de las emociones, agarrarse al clavo ardiendo que le salvará. Según sus propios términos, halla ese núcleo en ciertos movimientos intracefálicos que habitualmente oponemos a la actividad del mundo supracorporal, por considerarlos subjetivos.

James justifica el hecho de haberse limitado a plantear la cuestión de saber qué actividad merece ser considerada como propia. Aunque seamos individualidades opuestas al ambiente, los movimientos que se producen en nuestro cuerpo pasan por nuestra actividad, y James no puede indicar otras actividades que nos fueran propias, personales, en el sentido estricto del término. James expone una tesis totalmente acertada: puesto que sensaciones y pensamientos, no pueden activarse por sí mismos, sólo son activados cuando han suscitado la actividad del cuerpo. El cuerpo es el centro del ciclón, el origen de coordenadas, todo gira a su alrededor, todo se siente desde su punto de vista.

Todo esto es indiscutible, es la verdad absoluta. Lo trágico de la posición de James, y con él de toda la psicología contemporánea, es que no puede acceder de ninguna manera a la comprensión de un nexo realmente racional entre nuestros pensamientos y nuestras sensaciones, por un lado, y la actividad de nuestro cuerpo, por el otro. En resumidas cuentas, para hablar como James, podríamos decir que toda la cuestión cabría en una cáscara de nuez: de qué manera están vinculadas nuestra consciencia y nuestra existencia viva y real. Si no se comprende este nexo, la consciencia aparece inevitablemente como un epifenómeno,

un apéndice irrisorio e inútil de la actividad automática de nuestro cuerpo, como el reflejo pasivo de los cambios que se producen en él, en el mejor de los casos como el encadenamiento de alucinaciones de un espíritu sumido en el sueño. Pero la desgracia es que James plantea y resuelve la cuestión de la consciencia, y en particular de las emociones, tal como hace la psicología contemporánea, con lo que la absoluta imposibilidad de encontrar algún nexo racional entre las pasiones del alma y la vida real del hombre está decidida de antemano. Esa es la razón por la que James no sabe cómo pasar de nuestro pensamiento y de nuestras sensaciones, de nuestra actividad espiritual, a la vida real del hombre con toda la riqueza inagotable de su contenido. Y, al igual que aquel que está desesperado, debe aferrarse a un clavito, al testimonio de la experiencia interna, para el que la actividad espiritual consiste en movimientos que se producen en nuestra cabeza.

En efecto, ningún enfoque inteligible y racional nos conduce de las emociones (en el sentido en que James las entiende, es decir, basándose en sensaciones de excitación en los órganos internos, debilitamiento en los miembros, respiración corta...) a conductas y actos del hombre, a su combate interno y externo, a la viveza de su amor y de su odio, a su sufrimiento y a su triunfo. Si realmente, como afirma James, la esencia de la emoción de miedo consiste en la sensación de palpitaciones cardiacas más intensas, respiración corta, temblor de los labios, debilitamiento de los miembros, carne de gallina y estremecimiento de las vísceras, ninguna psicología, a excepción de la que cree en los milagros, podrá explicar jamás esta espantosa debilidad del espíritu humano que denominamos renuncia y traición causadas por el miedo. Si, como dice James, el sentimiento de justicia moral consiste en que cambia el sonido de la voz, la expresión de la mirada, etc., la psicología no podrá explicar nunca por qué Sócrates permaneció en prisión en lugar de huir, como él aconsejaba a sus amigos que hicieran, y no experimentó un sentimiento de miedo con debilitamiento de los miembros y respiración corta.

El espantoso resultado al que nos lleva la psicología de las emociones contemporánea es haber privado absolutamente de sentido a las pasiones del alma y haber eliminado toda esperanza de comprender un día el significado vital de la pasión y, con ella, de toda la consciencia humana. En el fondo, ese resultado ya está íntegramente contenido en la teoría cartesiana que acabamos de examinar.

Lo que hay de esencial y de espantoso en esta teoría es que el alma se supone completamente fuera de la vida; no participa en absoluto de la vida del cuerpo. Lo que tienen en común los seres humanos y los animales es que la vida pertenece enteramente a la extensión, cosa que excluye cualquier posibilidad de la intimidad de la que habla James, cualquier posibilidad de interés y participación del alma en la existencia y el destino reales de ese autómata que es nuestro cuerpo. Aunque,

según declaró Descartes, los afectos nos hacen evidente que nos hallamos en nuestro propio cuerpo, no como un piloto sobre un navío, sino unidos a él de la manera más estrecha y como confundidos, si bien no formamos más que un solo ser, por toda su teoría de las pasiones afirma lo contrario. La voluntad gestiona las pasiones a la manera de un navegante cuyo navío sufriera una avería.

Tomando como ejemplo el amor intelectual y sensible, Descartes muestra toda la absurdidad, la extrañeza, lo inconcebible, así como la inexplicabilidad del nexo existente entre las dos formas de la pasión. ¿Qué pueden tener en común las formas fundamentales de las pasiones sensibles, que hemos experimentado desde antes de nuestro nacimiento y que se enraízan en las necesidades nutritivas del periodo de la vida fetal, y las pasiones sublimadas de nuestro espíritu –pasiones cuya fuente es la necesidad de conocimiento que fundamenta nuestra naturaleza pensante? Comprendemos la afirmación de Descartes de que pueden y deben existir separadamente, pero no comprendemos en absoluto cómo pueden existir juntas. El propio Descartes afirma que la semejanza y el nexo existentes entre ellas no son evidentes.

Así, la solución paralelista del problema psicofísico –dualismo del cuerpo y del espíritu, dualismo entre los animales y el hombre– nos lleva inevitablemente al más temible pensamiento de Descartes, a la separación total de la consciencia y de la vida. La vida, según Descartes, no sólo no incluye la posibilidad y la necesidad de una consciencia, sino que excluye completamente dicha posibilidad. Desde el principio, el alma se concibe aparte de la vida. Ese hecho nos lleva a considerar que, en la solución que propone Descartes, el problema psicofísico, que al parecer es el más abstracto de los problemas, se convierte aquí en la cuestión del papel y del significado de las pasiones del alma en la vida del hombre, cuestión que recibe una de las respuestas más desesperantes que jamás ha recibido la humanidad: la vida es totalmente absurda y las pasiones carecen por completo de vida.

Pero ¿no es a esto mismo a lo que nos conduce también la psicología contemporánea? Por un lado tenemos una teoría de las emociones innatas, existentes ya antes de nuestro nacimiento, que se enraízan en la naturaleza animal del hombre, sensaciones orgánicas arcaicas, rudimentarias, fortuitas, completamente absurdas e inútiles. Por otro lado, tenemos la teoría de las emociones independientes –esas alucinaciones del espíritu carentes de vida–. M. Prince no se equivoca cuando dice que la psicología contemporánea se halla ante un dilema: o llegar a una comprensión, por vaga y confusa que sea, de la unidad de la consciencia emocional y de la vida, o aceptar la hipótesis alternativa del dualismo y el paralelismo, es decir, la del epifenomenalismo y el automatismo humano (M. Prince, 1928). La psicología actual está indecisa, vacila entre esas dos hipótesis, incapaz de elegir entre una de ellas, inca-

paz de resolver la cuestión más fundamental, el problema de los problemas, que McDougall formula en dos palabras: el hombre o el autómata.

Sin temor a exagerar, la psicología de las emociones contemporánea es exactamente, en la misma medida que la de Descartes, ya la psicología de las pasiones de un autómata sin alma, ya una psicología de las emociones autónomas de espíritus inertes. En consecuencia, la psicología de las emociones contemporánea puede entenderse como se quiera, menos como una psicología del hombre. Lo que se ha producido en la psicología de las emociones contemporánea lo expresa de manera inmejorable esta exclamación desesperada de uno de los héroes del drama chejoviano –ese viejo decrépito, olvidado en una casa abandonada, en la que se están cerrando todas las ventanas: «Me han olvidado». Lo patético de esta total absurdidad de las sensaciones orgánicas y de esta ausencia absoluta de vida de las emociones alucinatorias independientes no puede alimentar más que una psicología de autómatas sin alma o la psicología de ese hombre puramente racional, que constituía el ideal de Kant y cuya venida anunció Lange en virtud de su teoría, una psicología de esos espíritus puros condenados a una existencia intelectual y sin pasiones que, según James, parecía ser el ideal de los sabios de la Antigüedad.

La muerte, esa es la última palabra de la psicología de las emociones contemporánea que después de Descartes, y desde el principio, presume que el alma está al margen de la vida. Lo único que queda es cerrar más herméticamente las ventanas de la casa vacía y abandonada en la que, según la afirmación de los verdaderos conocedores del espíritu humano, la vida dinámica y apasionada siempre es ruidosa; casa que ahora no es más que el último refugio de un hombre olvidado.

Pero en este último acto del drama, ante el espectáculo del tan desesperado final de la psicología clásica de las emociones, un sentimiento de asombro se apodera de nosotros; a partir de ese sentimiento, según Aristóteles y, después, según Descartes, comienza la filosofía. Ese sentimiento de asombro lleno de reflexiones filosóficas lo expresó un poeta ruso como sigue: vio un leproso que comía semillas maduras de beleño, que se intoxicaba con su veneno y experimentaba ese estado de gran beatitud que Mignard había observado en los idiotas, en los enfermos que padecían debilidad, caquexia y demencia, en los paralíticos y los débiles de espíritu en un estado de total decadencia física y moral. Si la finalidad de la alegría superior es ser patrimonio de los idiotas y de los simples de espíritu, entonces se impone la idea de que las pasiones humanas son totalmente absurdas y, con ello, toda la vida de la consciencia.

Capítulo 17

Nos queda por hacer el balance de este análisis un poco largo de la naturaleza filosófica de la psicología de las emociones contemporánea y determinar, mediante conclusiones concisas, la suerte reservada a la teoría cartesiana de las emociones en el desarrollo del conocimiento psicológico, así como los problemas fundamentales que se le plantean a la psicología futura en razón de la ruina definitiva de las ideas cartesianas que prevalecen en ese ámbito del conocimiento científico experimental.

Nos parece que todo el desarrollo del estudio precedente ha mostrado con suficiente claridad la exactitud de nuestra tesis principal: la teoría James-Lange, y todo el sistema de estudios críticos que se ha desplegado a su alrededor –estudios que según nuestra opinión llevan a la construcción de una nueva teoría de las emociones– está directamente unida, si se quiere explicar la génesis de sus ideas y de sus bases metodológicas, no a la teoría de las pasiones de Spinoza, sino a las ideas de Descartes y de Malebranche. Únicamente nos quedan por sacar las conclusiones de esa situación y evaluar, en el plano teórico, el significado de ese hecho para un desarrollo posterior de la psicología considerada como ciencia. Vamos a evaluar ante todo el carácter metafísico principial de toda la orientación filosófica y científica que une y conecta en una sola corriente las teorías de Descartes y de James.

Ya tuvimos ocasión de explicar con detalle que la teoría de James y la de Lange, aun cuando a primera vista parecen ser teorías rigurosa y consecuentemente biológicas y, también en un cierto sentido, el triunfo supremo de la concepción biológica en psicología, en realidad y en el fondo son antibiológicas, puesto que se caracterizan por dos rasgos principales: 1) ausencia completa de la idea de desarrollo, e imposibili-

dad principal de aplicarla a la esfera de la actividad que estudian; 2) en la base de todo ello, una representación epifenomenológica de la significación de las emociones. No vamos a repetir lo que ya se ha dicho al respecto. Únicamente debemos analizar las raíces de esta concepción metafísica que excluye toda posibilidad de desarrollo en el ámbito de las emociones y todo vínculo racional y comprensible entre las emociones y la consciencia en su con junto, entre las emociones y la vida real del hombre. Esas raíces, como es fácil de comprender, se hunden en la teoría cartesiana de las pasiones del alma.

Como sabemos, la idea de desarrollo no era en absoluto ajena a Descartes. A pesar de que la cosmología y la física de Descartes son, como observa con acierto V. F. Asmus, invariablemente mecanicistas, y de que Descartes entiende por reciprocidad, no una oposición dinámica, sino una transmisión mecánica del movimiento de un cuerpo a otro, ello no impide que introduzca en la cosmología la idea de un desarrollo y que su cosmología sea así una cosmogonía. «El es verdaderamente el primero en haber construido en la época moderna una teoría cosmogónica grandiosa debido al vasto ámbito que engloba su síntesis» (V. F. Asmus, 1929). Sin embargo, incluso en el ámbito del problema cosmológico, Descartes es, en grado mucho mayor, un adepto consecuente de los principios teológico y mecanicista, antes que del principio de desarrollo. Está totalmente de acuerdo con la enseñanza de la Iglesia sobre la creación del mundo, que para él es una verdad intangible. «Es indudable –dice– que al comienzo el mundo fue creado en toda su perfección, si bien el sol, la tierra, la luna y las estrellas ya existían. En la tierra, no sólo había los gérmenes de las plantas, sino las propias plantas. Adán y Eva fueron creados no como niños sino como adultos. La fe cristiana y la razón natural nos convencen de ello claramente» (Descartes). De la misma manera, Descartes es totalmente fiel al principio mecanicista de la explicación del mundo, que él representa de manera mecánica. La ley de la inercia es para él la ley fundamental. Todos los cuerpos son divisibles hasta el infinito. Como lo señala juiciosamente Fischer, la explicación cartesiana de la naturaleza se basa enteramente en principios matemático-mecanicistas.

En la filosofía de Descartes, la explicación de la vida y de la consciencia es aún más metafísica, aún está más sometida al principio mecanicista y teológico. Es cierto que aquí también encontramos tímidas alusiones al problema del desarrollo, que él mismo llamaba a la puerta, pero que encontró las puertas de la teoría cartesiana herméticamente cerradas. Para comprender mejor la naturaleza de las plantas o de los animales, dice Descartes, es mucho mejor razonar como si hubieran sido generados poco a poco a partir de una semilla, y no creados por Dios al comienzo del mundo. En este caso, podemos descubrir ciertos principios fácilmente comprensibles. A partir de ellos, como a partir de

una semilla, podemos mostrar el origen de las estrellas, de la tierra y de todo lo que podemos comprender del mundo visible.

Como se sabe, Descartes se ocupó del problema del desarrollo del feto. Para él, la solución del problema antropológico enmascaraba las cuestiones fisiológica, psicológica y ética. Asimismo, la cuestión fisiológica, relativa a los órganos y a las funciones del cuerpo humano, estaba estrechamente ligada a la cuestión zoológica. La organización del cuerpo humano debe ser aprehendida a partir de su aparición, a partir de la historia del desarrollo del embrión, y ésta, a su vez, a partir de la historia de la formación de los organismos animales. Con un celo infatigable, el filósofo intenta penetrar en ese dominio con ayuda de estudios de anatomía comparada. En ese punto bebe directamente en la fuente de la naturaleza. Diseca animales y, de esta manera, se esfuerza en encontrar la solución de un problema fisiológico por vía experimental. Que Descartes haya buscado desentrañar los secretos de la vida con ayuda de la anatomía y la embriología comparadas es la prueba más sorprendente del orden metódico de su pensamiento; pensamiento que, si se evalúan sus trabajos biológicos, debe situarse por encima del valor, grande o pequeño, del resultado de sus actividades.

Ya muy pronto se interesó por la aparición de los animales y escribió una obra sobre el cuerpo humano. De ahí su tratado del hombre, en el que se analizan la digestión, la irrigación sanguínea, la respiración, los movimientos de los músculos, la acción de los órganos de los sentidos y las sensaciones, los movimientos internos y las funciones del cerebro. Al modificar ese tratado, produjo una nueva obra, que engloba a los animales y al hombre: se trata de la descripción de funciones del organismo humano y de la explicación de la formación del animal o, como lo indica el título, del *Tratado de la formación del feto*.

Que a Descartes le interesaba el tema del origen de los animales y del desarrollo del feto queda patente en su carta a Isabel, donde roza la cuestión de la modificación de la que acabamos de hablar. Incluso señala que, en la descripción de las funciones humanas y animales, ha osado introducir y desarrollar la historia de la formación desde su aparición. Habla del animal en general, dado que lo que concierne al hombre en particular no puede estudiarlo a falta de la experiencia necesaria. En su carta, Descartes indica muy claramente los límites de su idea del desarrollo. No cabe duda de que el problema del desarrollo de los animales y del feto se presentaba vagamente a su consciencia. Sin embargo, incluso aquí, se ocupó de ese problema con relación a los animales en general, y no al hombre en particular. Lo que representa un obstáculo no es únicamente la insuficiencia de la experimentación, como explica Descartes, sino precisamente algo mucho más principal y esencial. El fundamento mismo de la psicología cartesiana excluye por completo la posibilidad de una expresión, incluso vaga, de la idea de desarrollo. Los

animales son otra cosa. Se sabe que Descartes consideraba al organismo como un mecanismo automotor, sometido completamente a las leyes de la naturaleza, motivo por el cual requiere una explicación naturalista. Por el contrario, en la problemática psicológica Descartes está vinculado al principio teológico.

Debido a que desde el principio Descartes supone el alma fuera de la vida y examina el problema de la vida en un plano exclusivamente mecanicista, debido a que establece un dualismo absoluto entre el hombre y el animal y, por último, debido a que, en el hombre, considera el pensamiento y la extensión como sustancias totalmente separadas que se excluyen mutuamente, resulta que no sólo se tropieza con la imposibilidad principal de introducir en su teoría de las pasiones del alma los elementos e intuiciones más vagos de una explicación histórica, sino que se ve obligado a desarrollar esta teoría en el plano de un antihistoricismo principal, es decir, como una teoría puramente metafísica.

Como ya hemos visto, Descartes enseña que nuestras pasiones primitivas se enraízan en la historia del desarrollo fetal. Son pasiones que nacen en la necesidad nutritiva vital del feto. Cualquiera que sea su complejidad posterior, toda su historia no es más que la superestructura de la base fisiológica invariable de los primeros días. El mecanismo de las pasiones de un adulto tiene su fuente en la estructura y el funcionamiento de la máquina fetal. Recordemos que precisamente esta circunstancia es la que empujó a Descartes a resolver la cuestión de la explicación causal de la naturaleza visceral de nuestras pasiones. Sencillamente, a este respecto Descartes fue más lógico que sus últimos discípulos. Si la pasión no es más que una modificación de los órganos internos (estómago, intestinos, corazón), debe proponerse como meta hacer racional y comprensible el nexo existente entre ellos, encontrar su causa inmediata. Descartes encuentra una solución al descubrir la causa y el sentido de ese nexo en el origen fetal de las pasiones. A diferencia de los continuadores más tardíos, no se contenta con una simple descripción del mecanismo de las pasiones, sino que quiere explicar por qué en el amor y la tristeza el estómago manifiesta una actividad digestiva importante, mientras que en el odio y la alegría esta actividad disminuye.

Poco importa que Descartes admita también de buen grado un nexo opuesto entre la digestión y las pasiones. Ahora, la complacencia ilimitada de su pensamiento le permite admitir que el feto experimenta tristeza debido a una alimentación inadecuada, y que se libra a la alegría cuando su estómago se dispone a recibir un alimento agradable. Cualesquiera que sean la solidez de las explicaciones y la capacidad de convicción de los hechos a las que éstas se refieren, la posición principal de la cuestión no cambiará ni un ápice. Lo que es importante, y además en el plano de los principios, es que Descartes intenta dar una explicación causal de origen estomacal al amor y al odio, a la alegría y a la tris-

teza, y que la causa de las pasiones fundamentales del alma la halla en la vida fetal.

Es en esta tesis llena de significado principal donde la teoría de las pasiones encuentra su final y revela sus fundamentos más profundos. No podemos compartir la opinión de Sergi, que considera que la inestabilidad de las explicaciones factuales de Descartes, su fácil complacencia, su diligencia por reemplazar las relaciones establecidas entre las pasiones y las necesidades nutritivas del feto, comprometen todo su sistema. Por el contrario, en ese punto es donde el sistema adquiere su verdadero sentido. Ahí Descartes se afirma como físico, tal como hubiera querido hacer en el *Tratado de las pasiones del alma*.

Considerando únicamente el estudio del origen fetal de las pasiones fundamentales de nuestra alma, podemos evaluar con certeza toda la concepción de Descartes y comprender su verdadera relación con las actuales teorías viscerales de las emociones. Las pasiones fundamentales del alma ya están presentes en la vida fetal del hombre, es decir, que existen antes del nacimiento. Todas las pasiones complejas y derivadas posteriormente no son más que variaciones y modificaciones de los estados del feto. En su carta sobre el amor, Descartes dice decididamente que las formas fundamentales de los deseos sensibles, las pasiones elementales y principales cuyas mezclas y modificaciones dan lugar a todas las demás, se manifiestan ya en el momento de la nutrición en la vida fetal, se enraízan en las necesidades nutritivas del organismo. He aquí por qué dichas pasiones no son más que el simple reflejo en la consciencia de estados orgánicos complejos.

Es imposible desarrollar una teoría de las pasiones innatas de manera más clara y completa de lo que lo hace Descartes. Las reflexiones referentes a esta cuestión presentan una analogía directa con su teoría de las ideas innatas. Como sabemos, la idea de Dios figuraba en la teoría de Descartes como una idea dada originalmente, no mediatizada ni por los sentimientos ni por cualquier otra cosa, es decir, como una idea innata que Dios insufló en nosotros, tal como un artista haría con su obra. Las pasiones fundamentales son particularidades innatas de la naturaleza corporal del hombre en la misma medida que las ideas fundamentales son particularidades innatas de su naturaleza espiritual. No afirmo, dice Descartes, que el espíritu de un niño en el seno de su madre reflexione sobre cuestiones de metafísica, pero hay una idea de Dios, de él mismo y de todas las verdades reveladas en sí, tal como existen en los adultos cuando no piensan en ellas.

Al igual que admite que las ideas fundamentales reveladas en sí son ideas innatas, ya inherentes al espíritu del niño en el seno de su madre, Descartes admite que el espíritu del feto ya experimenta las pasiones fundamentales del alma –el amor y el odio, la alegría y la tristeza–, al igual que los adultos.

La teoría de que las pasiones fundamentales del alma se enraízan en las necesidades nutritivas de la vida letal, motivo por el cual son innatas, no sólo no aleja a Descartes de su objetivo principal, no sólo no es una traición a su concepción fundamental, sino que, por el contrario, es el punto Final de su investigación. Éste conduce al punto hacia el que siempre se había orientado. La idea de las pasiones innatas confiere por primera vez a toda la teoría el alcance de una concepción principal, de un sistema filosófico acabado, fiel a los principios fundamentales de toda la doctrina de Descartes, y la sitúa por encima de las consideraciones y suposiciones fisiológicas ordinarias, que inevitablemente caen en desuso. Aun cuando en Descartes las representaciones de la realidad fisiológica del organismo del hombre fueron vagas, su idea filosófica de la naturaleza de las pasiones fue para él clara y límpida hasta el final, y lo sigue siendo para nosotros. Esa es la única razón por la que ha podido atravesar los siglos y mantenerse en calidad de parte viva de toda la psicología posterior. Como se ha dicho, esta idea atribuye un único sentido posible a la teoría visceral de las emociones. Sólo ella puede permitir comprender el nexo racional que existe entre las pasiones del alma y la actividad de los órganos internos; razón por la cual representa la última palabra de la teoría visceral, sin la que, como veremos más adelante, todas las otras variantes de esta hipótesis quedan incompletas. Lo innato de las pasiones es el último fundamento de la teoría visceral.

En ese punto divergimos categóricamente de la posición de Sergi. Sergi pasa al lado de esta idea sin comprender su significado principal, por lo que tiende a ver en ella la desviación de la concepción general antes que su cumplimiento. Designa a Descartes como el verdadero fundador de la teoría visceral de las emociones, apoyándose exclusivamente en las representaciones puramente fisiológicas del filósofo. Sin embargo, sólo la teoría de las pasiones innatas, que corona lodo el sistema, nos da derecho a considerar a Descartes el verdadero padre de la psicología de las emociones contemporánea, en la medida en que ésta gira, como alrededor de un eje, alrededor de la hipótesis organicista de la naturaleza del sentimiento humano.

Según el resumen que hace Sergi del contenido de la teoría cartesiana, se ve que más allá de las apariencias finalistas, más allá de la teoría de las emociones intelectuales (casi ajenas al hombre), más allá de las sensaciones, los recuerdos y los juicios, interviene un mecanismo que puede describirse de manera esquemática, en pocas palabras. La excitación externa y los fenómenos psicológicos, intelectuales, no pueden intervenir sin los impulsos nerviosos centrífugos más diversos; algunos de ellos aseguran una adaptación más o menos feliz de la máquina humana a las circunstancias externas, otros se dirigen hacia los órganos profundos, y las modificaciones que provocan en ellos se traducen en la consciencia, ya al lenguaje de las sensaciones viscerales, ya al de las

emociones originales, no reducibles a cualquier cosa; es lo que dice Sergi al descuidar totalmente la cuestión de las pasiones innatas. La vía que ha elegido, continúa Sergi, que ha abierto y vuelto practicable desde tan gran distancia, fue luego recorrida por numerosos investigadores y es más actual que nunca. Sergi afirma que frecuentemente se dice con indulgencia que él fue un predecesor, pero si se traducen sus arcaísmos a nuestro lenguaje, si se libera el pensamiento que lo animaba de los errores factuales que ahora resultan completamente anodinos, debe ser él quien reciba el título de verdadero fundador de la teoría.

Es imposible no compartir esta opinión si queremos hablar no sólo de lo que nos dice Sergi en el transcurso de su investigación, sino también del significado filosófico de la teoría fundada por Descartes, y que se termina con el estudio de las pasiones innatas. Es precisamente esta parte la que ha sobrevivido al resto de la teoría y ha fundado las actuales variantes de la hipótesis visceral.

Por extraño que pueda parecer, hasta ahora no se ha observado que la teoría James-Lange constituya una teoría de las pasiones innatas. Las manifestaciones corporales –esa fuente y esa esencia de la experiencia emocional– aparecen por vía puramente refleja. Como todos los demás reflejos, éstas son reacciones innatas del organismo, preestablecidas y preparadas a lo largo del desarrollo zoológico y embrionario; son inherentes al hombre en virtud de la estructura de su organismo y, a decir verdad, excluyen cualquier posibilidad de desarrollo.

Como sabemos, W. James veía una ventaja particular de su teoría en el hecho de que permitía una explicación causal de las emociones (explicación que situaba en los actos reflejos) y en que dicha explicación nos permitía comprender la asombrosa diversidad de las emociones.

Sabemos que si James estuviera vivo se sentiría profundamente decepcionado y abandonaría sus esperanzas de poder explicar, tomando como base su teoría, la sorprendente diversidad de las emociones. Debería darse cuenta de que las manifestaciones corporales de las emociones son extremadamente uniformes y estereotipadas y que, por ese mero hecho, no pueden servir para explicar toda la multitud de formas de las reacciones emocionales. Sin embargo, no es esto lo que ahora nos interesa. Para nosotros es mucho más importante establecer que, al ver la causa de las emociones en innumerables actos reflejos, con ello James confirmaba, en la psicología contemporánea, la teoría cartesiana de las pasiones innatas. Es cierto que son posibles actos reflejos muy distintos y que éstos varían infinitamente, pero aún es más cierto que el acto reflejo es una reacción innata del organismo, la más común a todos los individuos de una especie determinada y la más inmutable y absoluta de todas las demás formas del comportamiento humano.

Si los actos reflejos son la causa de las emociones, la única posibilidad que nos queda de explicarlas es admitir que son pasiones innatas. A

pesar de todas sus modificaciones, las emociones son sustancias eternas, intangibles, a semejanza de esas especies que antaño se consideraban inmutables en biología. Como se ve, James llega a negar aquello con lo que había empezado. A ejemplo de esas especies antaño consideradas entidades inmutables en razón de la ausencia de la idea de desarrollo de una teoría de la evolución, la teoría de las emociones, que excluye la posibilidad de un desarrollo, nos lleva inevitablemente a ver las emociones como sustancias eternas, intangibles e inmutables. Anteriormente intentamos mostrar que esta teoría excluye radicalmente toda posibilidad de desarrollo. Esto es lo que representa la teoría de James: no una evolución sino una involución; no un desarrollo sino una reducción; no un aumento de la complejidad y una transformación en formas superiores, sino una atrofia y una transformación en restos rudimentarios; no funciones progénicas, potenciales, sino funciones en degeneración, arcaicas, vestigios de un pasado lejano. La última palabra de esta teoría proclama que la emoción es una reacción patológica fortuita, un vestigio perjudicial e inútil de los tiempos antiguos, incapaz del menor desarrollo. Ello todavía queda más claro en la teoría de Lange, quien pierde el tiempo con el hecho de que la mayoría de las veces las emociones no son provocadas por una simple impresión procedente de un órgano de los sentidos, sino por causas psíquicas, recuerdo o asociación de ideas, incluso si la propia asociación es provocada por una impresión de los sentidos. Para explicarlo, Lange desarrolla una teoría en la misma línea de la teoría de los reflejos condicionados, mostrando que el acto reflejo, inicialmente unido a una impresión directa en los órganos de los sentidos, entra en contacto, gracias a la combinación de la impresión recibida y a otros estímulos, con nuevas fuentes de excitación condicionales que, de hecho, se vuelven capaces de provocarlo.

«Como ejemplo de caso muy simple –escribe Lange–, querría presentar un hecho cuya exactitud confirmará cualquier madre. Un niño grita cuando ve la cuchara con la que se le ha obligado a tomar algunas veces un medicamento de sabor desagradable. ¿Cómo ocurre esto? Casos parecidos se han analizado con bastante frecuencia desde un punto de vista psicológico, y podemos encontrar a nuestra pregunta respuestas muy distintas. Las unas dicen: el niño grita porque considera que la cuchara es la causa de su anterior sufrimiento; pero ello no explica nada. Otros dicen: es porque la cuchara despierta el recuerdo de un sufrimiento anterior; ello puede ser totalmente cierto, pero no desplaza la pregunta al terreno de la psicología. Incluso se da la siguiente respuesta: es porque la cuchara provoca el miedo de tener que experimentar un sentimiento desagradable; la cuestión es precisamente saber de qué manera la visión de la cuchara es capaz de producir un miedo, en razón de su uso precedente, es decir, de provocar una actividad determinada en el centro vasomotor» (1896).

La explicación de Lange equivale a decir: «Cada vez que el niño toma el medicamento, sus sentidos gustativo y visual reciben una impresión simultánea, la primera proviene del medicamento, la segunda de la cuchara. Esas dos impresiones entran en contacto, se combinan, gracias a lo cual los recuerdos son capaces de provocar emociones ... Si se muestra una cuchara a un niño que no sospecha nada por no haber experimentado anteriormente el sabor amargo de un medicamento contenido en ésta, en lugar de gritar, intentará cogerla. Sin embargo, si el niño ha visto algunas veces la cuchara llena de medicamento y ha notado que ese acontecimiento aportaba cada vez una sensación gustativa desagradable, el mero hecho de ver la cuchara será (por sí solo) capaz de obligar al niño a gritar, en otras palabras, activará su centro motor» (*ibid*.).

C. G. Lange desarrolla la hipótesis del establecimiento de un nuevo nexo funcional, inexistente hasta entonces, entre dos centros, gracias al desarrollo de una nueva vía cerebral. El mejor alumno de Pavlov no habría podido explicar con mayor lógica el origen de las emociones psíquicas por vía refleja condicionada. Pero Lange, con mayor consecuencia que los fisiólogos contemporáneos, tiene asimismo la audacia de comprender hasta el final que el admitir una reacción emocional de reflejo condicionado, de hecho, no cambia nada en la naturaleza de la propia emoción. Toda la cuestión se reduce «al rodeo que ha de dar el impulso procedente del exterior antes de llegar al centro vasomotor. Pero, por lo que puedo ver –dice Lange–, las características fundamentales del proceso fisiológico son siempre las mismas: recorrido de la excitación de los órganos centrales de los sentidos hacia las células vasomotrices del cerebro posterior» (*ibid*.). En otras palabras, el reflejo condicionado es, plena y absolutamente, un reflejo, aunque sea provocado por nuevas estimulaciones.

«Por consiguiente, tenía el derecho de decir que la diferencia entre las emociones de origen físico y las provocadas por causas psíquicas no contienen, desde el punto de vista fisiológico, nada positivo, nada esencial. El hecho principal es que, durante la aparición de dos emociones, lo esencial del fenómeno condicionante es siempre lo mismo: la excitación del centro vasomotor. La única diferencia reside en la vía que toma este impulso para llegar al centro. Puede asociársele esta circunstancia en la que, en las emociones psíquicas indirectas, se ve aumentar la fuerza del impulso bajo el efecto de una actividad cerebral que ha sido suscitada pero que no ha terminado, que se combina con el impulso procedente de la impresión externa» (*ibid*.).

En efecto, si tomamos la emoción por una reacción refleja innata del organismo, la posibilidad de su desarrollo o del aumento de su complejidad reviste un carácter puramente ilusorio. ¿En qué consiste el desarrollo de un reflejo condicionado? Consiste únicamente en lo que cambian los estímulos que lo provocan y que ponen en movimiento el

mecanismo reflejo. En los experimentos de Pavlov, el perro secreta saliva en una cierta cantidad y de una cierta calidad en el momento en que se le da de comer. Luego, cuando se ha establecido el reflejo condicionado, el perro empieza a responder mediante la reacción a un estímulo nuevo, hasta entonces neutro e indiferente, por ejemplo la luz azul. Pero, en ese caso, la reacción salival es absolutamente idéntica. El perro continúa secretando saliva en cantidad y calidad similares, pero sólo por otro motivo. Ese mismo análisis puede aplicarse a todos los demás actos reflejos, en particular, a las reacciones emocionales.

Inicialmente, la reacción emocional de miedo la provoca el efecto directo de una causa terrorífica. Posteriormente, ésta puede ser provocada por cualquier otro estímulo, que se asocia algunas veces a la causa primera. El niño reacciona de entrada mediante el grito y el miedo cuando toma un medicamento amargo. Más tarde, el mero hecho de ver la cuchara es capaz de provocar en él la misma reacción. No hay duda de que la razón directa de la reacción ha cambiado, pero la reacción de miedo como tal se ha mantenido constante.

En suma, habríamos podido expresar la misma idea de la siguiente manera: si, según James, la esencia de la emoción está compuesta de innumerables actos reflejos, la única modificación posible es que los estímulos que provocan las emociones puedan cambiar sustituyéndose unos a otros según el principio de los irritantes, pero la propia emoción, el sentimiento experimentado por el ser humano siempre son idénticos e iguales a sí mismos, aunque en la historia del desarrollo de las emociones las razones concretas de su manifestación pueden modificarse, mientras que las propias emociones no pueden hacerlo.

Por eso Lange está completamente capacitado para afirmar: «... en la realidad, la diferencia entre el furor de los maníacos o de las personas intoxicadas con falsas oronjas, y la cólera de quienes han recibido una afrenta sangrienta reside únicamente en las causas, así como en la toma tic consciencia de las causas correspondientes o en la ausencia de dicha consciencia» (1896).

De manera que, tanto en su creador. Descartes, como en los continuadores involuntarios de este último, la teoría visceral no sólo descuida el problema del desarrollo, sino que, de hecho, lo resuelve en el sentido de una negación total y absoluta de cualquier posibilidad de evolución emocional del hombre. Es la conclusión inevitable que se saca de la teoría de las pasiones innatas.

Capítulo 18

La cuestión de la originalidad de las emociones del hombre en relación con las de los animales es la cuestión central de nuestro estudio y está directamente unida al problema del desarrollo de las emociones. Dicha cuestión consiste en saber en qué medida la teoría de las emociones puede llegar a ser un capítulo de la psicología del hombre. En la solución de esta cuestión, los discípulos involuntarios de Descartes se alejan aparentemente de una manera clara de la posición del maestro. Descartes establece una diferencia absoluta, insalvable, entre los animales y el hombre. Abre un abismo entre el organismo humano, capaz de experimentar emociones, y los organismos animales carentes por completo de pasiones. Toda pasión es ya la ventaja distintiva del hombre. En general, en la naturaleza animal no existe nada parecido a las pasiones del alma, puesto que precisamente no hay alma. Así, la teoría cartesiana de las pasiones concierne íntegramente al hombre, y sólo a él. De entrada, estamos ante una teoría de las pasiones elaborada desde el punto de vista de la psicología del hombre.

En James y en Lange, por el contrario, la teoría de las emociones sólo concierne al hombre en la medida en que es un animal superior. En el fondo, su teoría es una teoría zoopsicológica de las emociones que sólo se refiere al hombre en tanto éste mismo es un ser biológico. Ello aparece de manera indudable en la teoría del origen animal de las pasiones humanas, en la afirmación del carácter común de las principales emociones de los animales y del hombre, y por último en la presentación fundamental de toda la teoría de la naturaleza innata, refleja y animal de las emociones.

No se le ha prestado demasiada atención a ese aspecto de la cuestión, porque, generalmente, el problema del hombre no se le planteaba

a la psicología contemporánea. Pero, ya desde el principio, tanto los autores como los críticos de la teoría comprendieron que, de hecho, en la hipótesis visceral se trata de la naturaleza animal de las emociones humanas. Nos referimos a Chabrier, quien ha expuesto esta idea de la manera más brillante. Planteando esta cuestión, dice Chabrier, penetramos en el corazón mismo del problema y tocamos una objeción capital formulada contra la teoría periférica. Cuando se trata de los instintos, nos hallamos ante un mecanismo establecido de manera absoluta e inmutable, que es puesto en acción de manera automática en cuanto se manifiesta la excitación correspondiente. Es posible que ello sea cierto para las emociones primitivas del niño, pero no puede serlo para las emociones habituales de los adultos.

No se trata únicamente de que, debido a su naturaleza, los estados orgánicos que provocan una determinada emoción dependan directamente de la organización de la consciencia, del número y sistematización de las ideas con cuya ayuda se elaboran las impresiones externas. No se trata únicamente de que nuestras emociones expresen estados del cuerpo, sino que dichos estados son la expresión del orden de nuestras percepciones. En primer lugar, y ante todo, se trata del problema de las emociones específicas del hombre. El propio James era proclive a limitar su hipótesis al ámbito de las emociones groseras y a no extenderla a los sentimientos más finos y a los sentimientos superiores. Sin embargo, al parecer, todas las emociones humanas deben incluirse en la categoría de las emociones finas, puesto que, dejando de lado a los idiotas, hasta el individuo más limitado siempre posee algún ideal más o menos vago, una cierta consciencia más o menos perceptible. Los sentimientos más bajos han aparecido a partir de tradiciones, creencias o prejuicios religiosos. Su naturaleza no permite considerarlos reacciones instintivas a excitaciones que no dependen de un sistema ideológicamente establecido. Por eso, si se fuerza un poco la fórmula del autor, se le puede obligar a reconocer que su teoría no es capaz de explicar sea lo que fuere de las sensaciones del hombre. Por lo menos, el propio autor no se ha preocupado de justificar las diferencias que indica, siendo él mismo quien las desmiente con sus propios ejemplos.

W. James, al tomarlas como ejemplo al que se aplicaría su teoría, se refiere asimismo al miedo del hombre ante un oso o a la pena de una madre que se ha enterado de la muerte de su hijo. Pero si el primer caso se refiere al grupo de las emociones groseras, no se puede decir lo mismo del segundo, y no puede dejar de sorprendernos que el autor no lo refiera a la categoría de las sensibilidades finas. Si James no traza la línea divisoria, posiblemente sea porque para él no existe. Al parecer admite la diferencia clásica tradicional entre las sensibilidades morales superiores, relativas a los objetos ideales tales como el bien y la belleza, que emanan de una actividad puramente espiritual, y las sensibilidades

físicas inferiores, enteramente unidas al cuerpo, por lo que se prestan a una explicación fisiológica.

Con toda razón, Chabrier se refiere a que el sentimiento de hambre, al que habitualmente se considera dentro del grupo de sensibilidades corporales inferiores, es ya en el hombre civilizado un sentimiento que, desde el punto de vista de la nomenclatura de James, puede considerarse fino, y que la simple necesidad de alimentarse puede adquirir un sentido religioso cuando conduce al rito simbólico de la comunión mística entre el hombre y la divinidad. E, inversamente, el sentimiento religioso, que por regla general se considera una emoción puramente espiritual, probablemente no debe ser referido al grupo de las emociones superiores en piadosos caníbales que sacrifican seres humanos a la divinidad. Por consiguiente, no existe emoción que sea por naturaleza superior o inferior, como no existe emoción que sea por naturaleza independiente del cuerpo, que no esté unida a éste. El libro de James *Las variedades de la experiencia religiosa* muestra hasta qué punto las sensibilidades superiores están vinculadas a todas las fibras de nuestro cuerpo.

Por eso no hay por qué dividir el enorme ámbito de las emociones en dos partes, a una de las cuales podría aplicársele la hipótesis periférica, cosa que sería imposible para la otra. No existen sentimientos que por derecho de nacimiento pertenezcan a la categoría superior, mientras que los otros estarían vinculados, por naturaleza, a la categoría inferior. La única diferencia radica en su riqueza y complejidad, y todas nuestras emociones son capaces de ir adquiriendo todos los grados de evolución de los sentimientos. Cada emoción sólo puede calificarse desde el punto de vista de su grado de evolución, razón por la que la única teoría de las emociones que puede calificarse de satisfactoria es la que puede aplicarse a todos los grados de desarrollo del sentimiento.

Al separar las emociones del desarrollo del sistema de las representaciones, al establecer su dependencia únicamente frente a la estructura orgánica. James llega inevitablemente a una concepción fatalista de las emociones, que engloba tanto a los animales como al hombre. Las diferencias profundas que revelan las emociones del hombre según la época y el grado de civilización –como, por ejemplo, la diferencia entre la adoración mística profesada por el caballero a su dama y la galantería de los nobles del siglo XVII– no pueden explicarse a partir de esta teoría. Si nos imaginamos, dice Chabrier, la naturaleza infinitamente rica de la emoción más pobre, si prestamos menos atención a la supuesta psicología de los organismos unicelulares que a los destacados análisis de novelistas y escritores, si simplemente utilizamos la preciosa información que nos suministra la observación de las personas que nos rodean, nos vemos obligados a reconocer la absoluta inconsistencia de la teoría periférica. En electo, es inadmisible que la

mera percepción de una silueta femenina provoque automáticamente un sinfín de reacciones orgánicas de las que podría nacer un amor como el de Dante por Beatriz, si no se presupone el conjunto de las ideas teológicas, políticas, estéticas y científicas que conformaban la consciencia del genial Alighieri.

En su hipótesis, los adeptos de la teoría organicista olvidaron nada menos que el espíritu humano. Toda emoción es una función de la personalidad. y eso es precisamente lo que pierde de vista la teoría periférica. Así, la teoría puramente naturalista de las emociones requiere a modo de complemento una verdadera y adecuada teoría de los sentimientos humanos. Así se impone el problema de una psicología fisiológica explicativa de las emociones. Esta psicología descriptiva busca una vía científica orientada a los problemas del espíritu humano que los grandes autores resuelven en las novelas y tragedias. En el plano de los conceptos, ésta pretende hacer accesible a la investigación lo que los escritores tomaron como objeto de su trabajo artístico.

Por regla general, el problema de las sensibilidades superiores, asociado al estudio de los valores, se considera un ámbito completamente inaccesible a la psicología que se interesa por el estudio psicofísico y psicofisiológico de los procesos elementales de la consciencia y de su sustrato corporal. Así es como, directamente engendrada por la absoluta inconsistencia de la actual psicología explicativa de las emociones, nace una psicología teleológica que describe las sensibilidades superiores. Si, como afirma uno de los más eminentes investigadores contemporáneos en psicología comparada, es cierto que las emociones alcanzan en el hombre el mayor grado de complejidad, fineza y variabilidad de formas, aunque su génesis, evolución y naturaleza psicológica se siguen pareciendo a las de los animales superiores, entonces la necesidad de otra psicología *no* explicativa es efectivamente ineludible. Incluso desde la perspectiva del afecto más complejo del mono antropoide más cercano al hombre, no pueden explicarse las pasiones humanas más elementales. Por eso la gran psicología debe romper drásticamente con la psicología naturalista, causal, y buscar su camino en otra parte, al margen de ésta. Para esta psicología, como dice S. Freud, se impone un enfoque muy distinto del problema de las sensibilidades que el que se constituyó durante siglos dentro de la psicología didáctica oficial, en particular, dentro de la psicología médica.

«Aparentemente –dice Freud–, lo que interesa ante todo de esta última es saber cuáles son las vías anatómicas por las que cursa el estado de miedo». Al decir que había consagrado mucho tiempo y trabajo al estudio del miedo, Freud señala que no conoce nada más indiferente al estudio de la psicología del miedo que el conocimiento de la vía nerviosa por donde cursa la estimulación.

¿Qué representa el afecto en el plano dinámico? – se pregunta también. En primer lugar, el afecto incluye ciertas inervaciones motrices,

ya sean reflujos o energías, y, en segundo lugar, una cierta sensación de doble naturaleza: la percepción de las actividades motrices realizadas y la sensación directa de placer y displacer que, como se dice, dan un tono fundamental al afecto. Pero de ello no se desprende que todo lo que acaba de enumerarse es la sustancia del afecto. En otros afectos estudiados de manera más profunda se ha descubierto un núcleo que unifica el conjunto que acabamos de mencionar.

Así es como nace una psicología «profunda» de los afectos que se esfuerza por descubrir su núcleo interno c intenta heroicamente preservar una psicología causal de los afectos rigurosamente determinista, encerrándose por completo en la esfera de una causalidad puramente psíquica. Esta rama particular y original de la psicología pura, que penetra en las profundidades, aparece como una reacción necesaria del pensamiento científico a la inconsistencia de una psicología académica que se contenta con estudiar el aspecto superficial de los fenómenos. Es natural que ésta no encuentre un lenguaje común con la psicología fisiológica. «No creáis –dice Freud– que lo que acabamos de decir del afecto sea patrimonio de la psicología normal, universalmente reconocida. Por el contrario, son puntos de vista que han aparecido en el terreno del psicoanálisis y que únicamente se admiten en su seno. Lo que podéis aprender sobre los afectos en psicología, por ejemplo en la teoría James-Lange, es para nosotros, los psicoanalistas, algo verdaderamente incomprensible que no puede ser objeto de debate». Así, el intento de preservar un examen puramente causal de los hechos psicológicos y, al mismo tiempo, de no llevar a la ruina la psicología considerada como una ciencia autónoma y de no poner sus problemas en manos de la fisiología, obliga a la psicología profunda a reconocer la absoluta independencia sustancial de los procesos psíquicos y la autonomía de la causalidad psíquica.

Otra corriente de la psicología de las emociones contemporánea, que ha nacido como reacción a la inconsistencia de la teoría refleja de las emociones, encuentra una solución a ese mismo problema del conocimiento psicológico adecuado de los afectos recurriendo a otro medio. En el plano de los principios, ésta rechaza un análisis causal de los sentimientos y se desarrolla como una fenomenología puramente descriptiva de la vida emocional. Según M. Scheler (M. Scheler, 1923), uno de los más eminentes representantes de dicha corriente, hace mucho tiempo que hemos olvidado que, paralelamente a las leyes causales y a las dependencias psicofísicas de la vida emocional frente a los procesos corporales, existen también leyes lógicas independientes para las funciones y los actos emocionales llamados superiores, diferentes de las sensaciones del sentimiento. La naturaleza intencional y cognitivo-evaluativa de la vida de nuestros sentimientos superiores fue restablecida por primera vez por Lotze, sin embargo, éste no la desarrolló, ya que

sólo confirmó de manera muy general esta lógica del corazón, sin examinarla en detalle. A di pertenecen la idea y la fórmula de que, en el sentimiento del valor de las cosas y de sus relaciones, nuestra razón posee un medio de revelar la verdad tan serio e importante que, si nos basamos en una investigación racional, el instrumento constituido por la experimentación es irreemplazable.

En sus primeros trabajos, Scheler en persona ya había asimilado, desarrollado y transformado en fundamento de su ética el antiguo y gran pensamiento de B. Pascal sobre el orden del corazón, la lógica del corazón, la razón del corazón. Desde ese punto de vista, sometió a análisis los sentimientos éticos, sociales y religiosos, en los que, según su opinión, el pensamiento certero y profundo de Pascal encontró una justificación rigurosa. Yendo más lejos en esta dirección, considera necesario someter al mismo análisis fenomenológico la esencia y las formas del sentimiento de vergüenza, de miedo y de pavor, del sentimiento de honor, etc. En su sistema, prevé el estudio de los derivados más importantes de los sentimientos genéricos mencionados anteriormente, aunque, paralelamente al examen psicológico y evaluativo que les impone en el plano teórico, hay lugar para el problema del orden de desarrollo de esos sentimientos en el plano individual y genérico, así como para la elucidación de su significado en vistas a edificar y conservar, modelar y organizar las diferentes formas de la vida humana colectiva.

Así, paralelamente a la teoría mecanicista de las emociones inferiores, construida según las leyes de la mecánica fisiológica, la psicología contemporánea crea una teoría puramente descriptiva de los sentimientos superiores, específicos del hombre, que aparecen en el curso de la historia; teoría que se desarrolla en una rama del conocimiento completamente independiente, construida sobre bases opuestas a la teoría fisiológica. Mediante esas últimas raíces, esta teoría, como señala precisamente Scheler, está unida a la metafísica y se transforma ella misma en un sistema metafísico determinado, en cuya base sitúa la imposibilidad de una deducción genética de las manifestaciones verdaderamente espirituales del sentimiento, las cuales en su origen se distinguen de sus manifestaciones vitales. Puesto que Scheler aplica esta teoría a la del amor humano, de hecho, vuelve a la división cartesiana en pasiones espirituales y sensibles.

Éstas son las dos respuestas fundamentales que la psicología contemporánea da a la cuestión, insoluble desde el punto de vista de la teoría refleja, de la naturaleza de los sentimientos del hombre. La psicología contemporánea busca elucidar el enigma, ya en las profundidades metafísicas del psiquismo humano –en la voluntad de Schopenhauer–, ya en las alturas metafísicas donde la pasión se revela absolutamente separada de las funciones vitales y encuentra su verdadero fundamento en las esferas supraterrestres.

Pero la metafísica, ya busque la base última de las pasiones en las esferas subterráneas o subterrestres, ya utilice de buen grado, al igual que Freud, las imágenes del reino subterráneo, del infierno y de las profundidades extremas del espíritu humano, o ya dirija, al igual que Scheler. su atención a la música estelar de la esfera celestial, no deja de ser una metafísica que, tanto en su forma teísta como pandemoniaca, es un complemento inevitable de una psicología superficial de las emociones que las reduce a la sensación de reacciones viscerales y motrices. La intencionalidad de los sentimientos superiores, el nexo inteligible entre sentimiento y objeto –nexo sin el que el sentimiento superior deja, según la observación de Frebes, de merecer esta apelación–, el sentido de la sensibilidad humana accesible a nuestro entendimiento, al igual que el inteligible desarrollo de conclusiones inferidas de premisas y la voz del sentimiento humano, requieren una explicación, que hallan en una psicología teleológica, descriptiva.

De esta manera, si abarcamos la psicología contemporánea de los sentimientos en toda su plenitud, si comprendemos con qué necesidad la teoría mecanicista de los sentimientos inferiores presupone una teoría teleológica de las sensibilidades superiores, si comprendemos cómo el estudio de la naturaleza animal de las emociones exige inevitablemente, a modo de complemento, un estudio de los sentimientos no existenciales del hombre, queda claro que en ningún caso es posible acusar al conjunto de la psicología de los sentimientos contemporánea de desviarse de la teoría cartesiana. Al contrario, ésta se revela como su viva encarnación, como su prolongación y su desarrollo bajo una apariencia científica. Poco importa que haya recaído en James y en Lange la tarea de desarrollar únicamente uno de los dos principios de esta teoría y que su teoría se haya limitado a la aplicación de un punto de vista naturalista para explicar las emociones. Exactamente de la misma manera que, en el sistema del propio Descartes, la explicación naturalista de las pasiones del alma lleva a una teoría espiritualista de los sentimientos intelectuales, la teoría de las emociones más lógica y más naturalista de la psicología contemporánea crea en otro polo, a modo de contrapeso, la teoría teleológica de la lógica de la revelación de los sentimientos superiores.

El equilibrio sobre el que descansa el sistema cartesiano se restablece de nuevo en la psicología de las emociones contemporánea, donde los principios naturalista y teleológico se contrarrestan mutuamente. Si añadimos que James no sólo no era hostil a ese segundo medio de examinar los sentimientos humanos, sino que se acercó mucho a él en su teoría de las emociones independientes del cuerpo y en su estudio de las formas múltiples de la experiencia religiosa, es fácil convencerse de que, en realidad, el propio autor de la teoría fisiológica de las emociones aceptaba la teoría cartesiana en su totalidad, incluso si sólo desarrolló de manera prioritaria un único aspecto. De manera que, si se habla

del aspecto principal de la cuestión, esta divergencia entre James y Descartes es ilusoria.

Podemos convencernos de ello definitivamente volviendo una vez más a la teoría cartesiana. Como lo establecimos con anterioridad, esta aparente divergencia respecto a la teoría de James se inicia con la cuestión del hombre. Descartes sólo atribuye pasiones al hombre y niega que éstas existan en los animales. James, por el contrario, considera las emociones del hombre como la manifestación de su vida puramente animal. Esta divergencia, real y no ficticia, reside únicamente en el hecho de que James, al igual que toda la ciencia actual, rechaza el punto de vista cartesiano sobre la separación absoluta entre el hombre y los animales. Pero si recordamos en qué consiste la sustancia de la teoría cartesiana de las pasiones, es fácil ver que Descartes resuelve el problema de las pasiones humanas exactamente en el mismo espíritu y en el mismo plano de los principios que James.

Resulta ilusoria la idea de que Descartes, al reconocer las pasiones como fenómeno fundamental de la naturaleza humana, exclusivamente inherente a ésta, no resolvería en absoluto el problema de las sensibilidades humanas, pero, al menos, lo plantearía para todas las especificidades de dichas sensibilidades. Como ya hemos establecido, el dualismo de las sensibilidades superiores e inferiores conduce inevitablemente a que el hombre, con sus pasiones plenas de vida y de sentido, sea olvidado y encerrado herméticamente en una psicología sin vida de espíritus desencarnados, en una psicología carente de sentido, de autómatas sin alma.

Puede aplicarse enteramente a Descartes lo que dice Chabrier respecto a la teoría de James: por poco que uno se apoye sobre las fórmulas del autor, se le puede obligar a reconocer que su teoría no puede explicar nada en el ámbito de las sensibilidades humanas. La solución dualista del problema de las pasiones humanas en la teoría cartesiana, el carácter insoluble, desde el punto de vista de dicha teoría, del problema del desarrollo, del problema del hombre y de su existencia, en el fondo contiene ya en sí la descomposición de la psicología de las emociones contemporánea en una teoría del sentimiento humano, explicativa y descriptiva. Detrás de la teoría James-Lange que, como última instancia explicativa, recurre a las leyes de la mecánica fisiológica, y detrás de la teoría de Scheler que, como última instancia, recurre a la metafísica de los nexos intencionales teleológicos, se erige de nuevo, por completo, la extraordinaria contradicción que el gran filósofo situó en la base de la teoría de las pasiones del alma.

Capítulo 19

El segundo problema, el más general, desde cuyo punto de vista debemos hacer el balance de nuestro estudio de los últimos fundamentos de la antigua y de la actual psicología cartesiana de las pasiones, es el problema de los nexos, las dependencias y las relaciones entre las pasiones y el resto de la vida corporal y espiritual del hombre. Éste está directamente unido al que acabamos de examinar del desarrollo y las particularidades específicas de las sensibilidades humanas. Como vimos, aparece en primer plano la cuestión de la explicación causal de las emociones.

El verdadero conocimiento sólo es factible en cuanto conocimiento causal. Sin éste, ninguna ciencia es posible. Como observa James, la explicación de las causas compete a investigaciones de orden superior y constituye el grado superior en el desarrollo de una ciencia. Por consiguiente, es natural que, precisamente en la teoría de las pasiones, desde Descartes hasta James y los investigadores contemporáneos, el problema de la explicación causal de las sensibilidades humanas se presente como el problema central y fundamental de la teoría de las pasiones. ¿Cómo es posible el análisis causal de los hechos de la vida emocional del hombre?

Ya hemos mencionado la acerba observación de Spranger, uno de los eminentes representantes de la psicología descriptiva, respecto a que la explicación causal, dada por la psicología explicativa, recuerda extraordinariamente la famosa parodia socrática de la explicación inadecuada. Ese ejemplo puede servir de paradigma en nuestro estudio del problema de la causalidad en la psicología de las pasiones cartesiana y spinoziana, y en sus ramificaciones contemporáneas.

Como intentamos mostrar anteriormente, James y Lange pagan un precio muy alto por la posibilidad de una explicación causal de las emo-

ciones, es decir, el precio de un rechazo total del nexo racional entre las emociones y el resto de la vida psíquica del hombre. Lo que, según sus autores, gana la teoría, al establecer un nexo causal verdadero entre las manifestaciones fisiológicas y las experiencias emocionales, lo pierde en la posibilidad de establecer un nexo inteligible y lógico entre el sentimiento en cuanto función de la personalidad y el resto de la vida de la consciencia. Por eso no es sorprendente que la explicación causal aportada por dicha teoría contradiga drásticamente nuestra experiencia directa, el nexo real de las emociones con todo el contenido interno de nuestra personalidad. Ese nexo, experimentado de manera directa y presentado por los fundadores de la psicología descriptiva como la base de toda concepción de los hechos de orden espiritual, histórico y social debe, efectiva e inevitablemente, ser objeto de una ciencia enteramente particular, si una explicación causal como la que se encuentra en la teoría James-Lange es la única posible en una psicología explicativa.

«De todas las dificultades expuestas anteriormente –dice Dilthey–, sólo puede liberarnos el desarrollo de una ciencia que, para distinguirme de la psicología explicativa y constructiva, propondría calificar de descriptiva y analítica. Por psicología descriptiva entiendo la descripción de componentes y de nexos que se manifiestan uniformemente en toda vida espiritual humana desarrollada, nexos que se unen en uno solo que no es inventado o deducido, sino vivido. Así, una psicología de ese género representa la descripción y el análisis del nexo que, desde el principio, y de manera permanente, nos ha sido dado en forma de la propia vida. De ello se desprende una consecuencia importante. El carácter sistemático de ese nexo de la vida espiritual desarrollada es el objeto de dicha psicología. Dicho carácter representa ese nexo de la vida interna en un sujeto humano característico de una cierta categoría» (1924).

«La uniformidad que constituye el objeto principal de la psicología de nuestro siglo, se remite a las formulaciones de un proceso interno. Poderosa en cuanto a su contenido, la realidad de la vida espiritual excede los límites de esta psicología. En las obras de los poetas, en las reflexiones sobre la vida expresadas por los grandes escritores como Séneca, Marco Aurelio, San Agustín, Maquiavelo, Montaigne, Pascal, está contenida esa concepción del hombre en toda su realidad, de la que toda psicología explicativa se halla muy alejada » (*ibid*.).

Así la posibilidad de una explicación causal de las emociones, ofrecida por la psicología explicativa, en el fondo excluye hasta tal punto la posibilidad de un estudio del nexo espiritual interno y vivido de las emociones, cierra de tal manera la puerta a la investigación de su contenido, que lo único que queda es admitir el testimonio directo de la experiencia interna, que cualquiera vive a cada instante, como una ilusión carente de todo significado científico, o bien desarrollar una segunda psicología, construida sobre principios totalmente opuestos y que, al

precio del rechazo de una explicación causal, sepa concebir un nexo interno «poderoso en cuanto a su contenido» entre la realidad de nuestros sentimientos y el resto de la vida interna de la persona.

Ese hecho no podía pasar desaperc*ibid*o a los propios autores de la teoría organicista, orgullosos de haber descubierto la posibilidad de una explicación causal. «No dudo –dice Lange– de que la madre que llora a su hijo muerto no se rebele y tampoco se indigne si se le dice que lo que experimenta es cansancio y atonía muscular, sensación de frío en la piel exangüe, falta de fuerza cerebral para realizar una actividad mental clara y rápida –todo ello únicamente puede interpretarse de manera indirecta por el recuerdo de la causa que provoca todos esos fenómenos mencionados. Sin embargo, esta madre afligida no tiene motivo para indignarse: tan fuerte, profundo y puro es su sentimiento, sea cual sea la fuente de la que emana» (1896).

Aparentemente, esas palabras son las más simples, humanas y profundas de todas las que contiene este pequeño estudio. A pesar de todo lo que dicen acerca de un ejemplo banal sacado de los manuales de psicología, llevan implícitas uno de los problemas más importantes. En su base hay un hecho, evidente para el propio Lange, que exige una explicación científica. La indignación y la rebelión de la madre emanan directamente de la consciencia más indudable, más evidente de la pena experimentada. ¿Es posible que esta prueba directa de la pena deba reconocerse como algo completamente falso? ¿Por qué en este caso la madre que llora la muerte de su hijo experimenta pena y no «cansancio, atonía muscular y sensación de frío en la piel exangüe»?

Hemos reparado con tanto detalle en este ejemplo banal porque a nuestro entender tiene un significado principal que no podríamos reconocer en ningún otro elemento de la teoría en cuestión. En el fondo, ese proceso imaginario que la psicología descriptiva hace a la madre que ha perdido a su hijo es ya, en la realidad, la prolongación de lo que había emprendido la psicología mecanicista. Sus puntos de partida y de llegada, el sentido de su existencia, el único fundamento de su exactitud, que ningún psicólogo puede discutir y quizá ningún ser humano que haya conocido una pena real, constituyen ese hecho que Lange deja de lado con esa ligereza y ese sentimiento de superioridad: en verdad, si los hechos no concuerdan con la teoría, peor para ellos.

La prueba de la pena es un hecho vivo y pleno de sentido. El propio Lange comprende que no es posible tomarla por un fantasma que no existe en la realidad, por el delirio de una imaginación trastornada. Puesto que no duda de que la madre, después de conocer la interpretación dada a su pena a la luz de la teoría periférica, se rebela y se indigna, es decir, reacciona de manera emocional. La rebelión y la indignación son emociones tan innegables como la pena, aunque puedan manifestarse mediante sensaciones completamente distintas, musculares y dérmicas. Según Lange, las emociones inducidas por causas psíquicas no

se diferencian, sustancialmente, en nada de las emociones auténticas, provocadas por una influencia física. Por consiguiente, la vivencia de una pena capaz de suscitar en una madre emociones reales de cólera e indignación es el hecho más auténtico, real e indiscutible de la vida psicológica.

El objetivo científico es dar una explicación causal a ese nexo experimentado directamente. Aquí precisamente es donde se revela el fracaso definitivo de la psicología de las emociones contemporánea, psicología que la primera vez que se tropieza con el más banal y simple de los hechos del sentimiento humano se descompone en dos partes que se ignoran mutuamente, una de las cuales no encuentra nada mejor que hacer que repetir la parodia socrática de la explicación causal. La otra permanece perpleja, impotente ante la pena de la madre, sin saber entender científicamente ese nexo experimentado directamente entre el sentimiento y el resto de la vida de la consciencia, y que confiere al sentimiento sentido y significado, declarando que dicho nexo supera los límites del conocimiento científico.

En el primer caso, después de la psicología explicativa, hay que extirpar todas las pruebas de la experiencia interna directa y, «a pesar de la razón y contra las fuerzas de la naturaleza», considerar, según la ley cartesiana, una criatura que llora (a lágrima viva) como un autómata sin alma, midiendo la fuerza, la profundidad y la pureza de sus sensaciones musculares y dérmicas, y consolándose de manera poco convincente, sobre las ruinas de la vida psicológica viva, diciendo que esas sensaciones pueden ser tan fuertes, profundas y puras como la tristeza más inconmensurable. En el segundo caso, después de la psicología descriptiva, la única posibilidad que nos queda es rechazar el orgulloso deseo de un conocimiento y una explicación científicos y confundirnos directamente con una madre que llora (a lágrima viva), identificarnos por completo con su estado mental, impregnarnos de su pena y expresar ese simple sentimiento de compasión que experimenta un transeúnte ajeno al asunto como una nueva psicología que, por fin, es capaz de transformar nuestro conocimiento de la vida psíquica en ciencia del espíritu.

En el primer caso, para poder preservar la vida del sentimiento, debemos rechazar su sentido. En el segundo caso, para poder preservar la vivencia y su sentido, debemos rechazar la vida. En ambos casos debemos renunciar a toda esperanza de llegar a comprender algún día científicamente al hombre y el verdadero significado de su vida interna.

Ya hemos estudiado, cuidadosa y detalladamente, la vía de la psicología explicativa de las emociones, vía que nos arrastra al callejón sin salida de una explicación causal carente de sentido. Puesto que conocemos cada uno de sus puntos podemos permitirnos no volver sobre ella. Vamos a descubrir brevemente la que nos conduce a otro callejón sin

salida, a saber, al rechazo de toda explicación causal y a la idea de que el sentimiento carece absolutamente de vida, es decir, la vía de la psicología descriptiva de las emociones. Esta última comienza con la pregunta sobre la naturaleza de las sensibilidades superiores. Las emociones superiores ¿son combinaciones y modificaciones complejas de las emociones elementales o son algo nuevo -lo que exigiría un enfoque científico completamente particular? La psicología descriptiva admite, a título de condición fundamental, la segunda parte del dilema haciendo valer la intencionalidad de las sensibilidades superiores, su tendencia, su nexo inteligible y racional con su objeto, como una de las propiedades distintivas más importantes. Sin ese nexo inteligible que experimentamos directamente, la sensibilidad superior deja de ser ella misma.

En uno de sus primeros trabajos, Scheler funda precisamente en ese punto la diferencia que instaura entre sentimientos superiores e inferiores. El nexo de los sentimientos inferiores con su objeto se halla siempre mediatizado, establecido por actos posteriores de referencia. Ninguna tendencia es inmanente a dicho sentimiento. Algunas veces también nos da por buscar el objeto de nuestra tristeza. Por el contrario, el sentimiento superior siempre está orientado hacia alguna cosa, exactamente igual que la representación. Es un proceso racional, por principio accesible únicamente al entendimiento, mientras que los estados sensibles elementales no admiten más que una constatación y una explicación causal.

Cuando experimento alegría y tristeza, la prueba de la evaluación provoca sentimientos determinados. Como indicó F. Brentano, lo que es intencional en el sentido estricto es el amor y el odio. No amamos a propósito de algo, sino que amamos algo.

Así, las sensibilidades superiores no requieren un estudio psicológico que pretenda constatar los hechos y dar una explicación causal, sino solamente una psicología de la comprensión cuya única meta sea la comprensión de los nexos directamente vividos. La experiencia de la evaluación suscita sensibilidades superiores que no se determinan según el nexo lógico entre una cosa y otra, como el nexo que, en un silogismo, une las premisas y las conclusiones. El nexo es aquí teleológico. La naturaleza de la vida consciente está organizada de tal manera que respondo mediante la alegría a todo lo que experimento que tenga un cierto valor y que, por lo tanto, determina a mi voluntad a las aspiraciones correspondientes. Ese nexo sólo admite la comprensión unida a la experiencia de su racionalidad; por el contrario, es incomprensible para nosotros el nexo según el cual lo dulce provoca placer y lo amargo displacer. Únicamente puedo considerar esos nexos como hechos que para mí no son comprensibles por sí mismos.

La falta de inteligibilidad principal de las sensibilidades fundamentales, o primitivas, como ya hemos mencionado, es una de las piedras

angulares de la teoría cartesiana de las pasiones. Descartes afirma que la tristeza y la alegría, en cuanto pasiones, no sólo difieren del dolor y del placer en cuanto sensaciones, sino que pueden estar totalmente separadas. Se puede imaginar que el dolor se experimentará con la misma indiferencia emocional que la sensación más ordinaria. También puede sorprendernos que el dolor se acompañe tan a menudo de tristeza y el placer de alegría. Puede sorprendernos ver que una simple sensación como el hambre, y un deseo como el apetito, están tan íntimamente unidos entre sí que siempre van juntos. Así, la actual psicología descriptiva de las emociones no hace más que repetir, por boca de Scheler, la vieja tesis cartesiana de la ausencia total de significado de las emociones elementales, que, en el plano de los principios, excluyen cualquier posibilidad de comprenderlas, afirmando el privilegio acordado únicamente a las sensibilidades superiores.

Desarrollada por Brentano, Scheler, A. Pfänder, M. Geiger, etc., el estudio de la naturaleza intencional de las sensibilidades superiores ha fundado la psicología de las emociones contemporánea. Con ayuda de esta teoría, la psicología descriptiva de las emociones se esfuerza por superar la teoría naturalista del sentimiento, internada en un callejón sin salida y que tiende a considerar las sensibilidades superiores como un complejo o como el producto del desarrollo de elementos psíquicos más simples. Para Scheler el error de esta teoría no reside en que explica las cosas de manera errónea, a partir de la vida de sensibilidades superiores, sino en que, simple y llanamente, no ve esos fenómenos, que está ciega al respecto. Si, sencillamente, la teoría naturalista hubiera visto los fenómenos de amor sagrado o espiritual, habría visto al mismo tiempo que no es posible ni comprenderlos a partir de hechos cualesquiera relativos a la esfera del amor vivido, ni sacar una conclusión. Pero precisamente en ello reside la insuficiencia fundamental de esta opinión y de otras tesis de la teoría naturalista: su dispositivo les impide ver que durante el desarrollo de la vida del hombre aparecen actos y cualidades completamente nuevos, que pueden surgir constantemente, que el contenido más esencial de esas cualidades se nos aparece a trompicones y que en ningún caso pueden considerarse como un simple desarrollo progresivo de las formas antiguas, como se admite para la organización corporal de un ser vivo. El objetivo de la teoría naturalista le impide ver que durante el desarrollo vital, en el plano de los principios, pueden afirmarse nuevos y más profundos grados del ser, así como nuevos valores, y que, a partir de ahí, pueden desarrollarse nuevos ámbitos de objetos y de valores para una vida que se autodesarrolla, y únicamente a medida que la vida se desarrolla esos nuevos ámbitos del ser y esos nuevos valores empiezan a revelar y a contener toda la plenitud de las cualidades que los determinan. Cada nueva cualidad significa para esta teoría una nueva ilusión. Esta teoría representa,

como toda filosofía naturalista, una especulación principal jugando a la baja.

La psicología descriptiva encuentra su objeto más profundo y vivo en la vida de los sentimientos. «Ahí, ante nosotros, vemos el centro auténtico de la vida espiritual. La poesía de todos los tiempos halla aquí sus temas. Los intereses de la humanidad se dirigen constantemente a la vida de los sentimientos. La felicidad y la desgracia de la existencia humana dependen de esta vida, razón por la que la psicología del siglo XVII, que juiciosamente fijó su atención en el contenido de la vida mental, se concentró en el estudio de los estados sensibles, ya que sus afectos eran precisamente esto» (W. Dilthey, 1924).

W. Dilthey parte de la idea de que cuanto más importantes y centrales son los estados sensibles más obstinadamente se resisten al desmembramiento. Las más de las veces, nuestros sentimientos se unen en un estado general en que los componentes aislados ya son inseparables. Como nuestras motivaciones, nuestros sentimientos no pueden reproducirse o traerse a la consciencia voluntariamente. Sólo podemos renovar nuestros estados mentales si provocamos experimentalmente en la consciencia las condiciones en las que aparecen los estados correspondientes. «De lo que se desprende que nuestra manera de definir los estados mentales no descompone sus contenidos, sino que únicamente señala las condiciones en las que aparece un estado mental cualquiera. Esta es, en Spinoza y en Hobbes, la naturaleza de todas las definiciones de los estados mentales. Por eso, antes que nada tenemos que perfeccionar los métodos de esos pensadores. Definir las cosas, establecer una nomenclatura y una clasificación precisas constituye en ese ámbito la primera tarea de la psicología descriptiva. Es cierto que para los estados mentales se revelan nuevos medios auxiliares en el estudio de los movimientos y símbolos expresivos: en particular, el método comparativo, que admite relaciones más simples en los sentimientos y motivaciones de los animales y los pueblos primitivos, permite salir del marco de la antropología del siglo XVII. Pero incluso la aplicación de dichos medios auxiliares no proporciona puntos de apoyo sólidos para un método explicativo que intenta inducir fenómenos de un determinado ámbito, de un número limitado de elementos definibles de manera uniforme» (*ibid*.).

Aquí Dilthey admite la mezcla, en ningún caso justificada desde el punto de vista lógico, de tres tesis que coinciden en sus conclusiones prácticas, pero que, desde el punto de vista teórico, no sólo no pueden reunirse, sino que, por el contrario, representan el modelo más impresionante de una lógica anecdótica que se contradice internamente. De entrada establece que los intentos reales de explicar la vida de nuestros sentimientos mantienen entre sí una situación conflictiva, cuyo desenlace es del todo imprevisible. Ya las cuestiones fundamentales de la rela-

ción entre los sentimientos y las motivaciones y la voluntad, y la relación entre los estados sensibles cualitativos y las representaciones que se confunden con éstos, no proporcionan una solución convincente. Así, la psicología explicativa de los sentimientos se revela de hecho inconsistente y, por el momento, no llevada a la práctica.

De inmediato, Dilthey hace de ese fracaso efectivo de la psicología explicativa de los sentimientos la base de una conclusión sobre la inutilidad e imposibilidad de explicar el sentimiento. «Si echamos una mirada –dice– a la literatura, sorprendentemente rica en todos los pueblos, relativa a los estados mentales y a las pasiones humanas, no se puede dejar de ver que todas las tesis fecundas que elucidan ese ámbito no tienen necesidad de semejantes hipótesis explicativas. En ella únicamente se describen las formas complejas y destacadas de los procesos en los que los diferentes aspectos evocados están unidos entre sí, y basta con penetrar de manera suficientemente profunda en el análisis de los hechos destacables en ese ámbito para convencerse de la inutilidad de tales hipótesis explicativas». Para probar esta idea, Dilthey se refiere al ejemplo del goce estético suscitado por una obra de arte, que la mayoría de psicólogos caracteriza como un estado de placer. «Pero –dice-, al estudiar el efecto de estilos de naturaleza distinta en diferentes obras de arte, el estela se ve obligado a reconocer la insuficiencia de semejante concepción. El estilo de un fresco de Miguel Ángel o de una fuga de Bach resulta de la disposición de espíritu y de ánimo de un alma grande, y la comprensión de esas obras de arte comunica al alma de aquel que las disfruta un determinado estado de ánimo en el que ésta se desarrolla, se eleva y parece difundirse» (*ibid*.).

Si Dilthey confunde la inconsistencia *de facto* de la psicología descriptiva de las emociones con la inutilidad principal de las hipótesis explicativas que existen en ese ámbito y con la principal imposibilidad de una explicación causal de los estados de ánimo superiores, en los que el alma se desarrolla, se eleva y parece difundirse, vuelve enseguida al estado real de las cosas, dispuesto a reconocer que la psicología explicativa aún no está lo suficientemente madura como para poder resolver el problema de los sentimientos y que, por consiguiente, la psicología descriptiva debe prepararle y despejarle el camino. Esa es su tercera tesis. Por eso, dice Dilthey, el ámbito de la vida mental, en realidad, todavía no puede ser analizado en su integridad. Es necesario que mientras tanto las psicologías descriptiva y analítica cumplan su tarea con todo detalle.

Así, la mezcla de tres afirmaciones distintas en cuanto a su contenido recuerda de manera sorprendente la lógica de la historia que refiere Freud en su estudio sobre el chiste. Una mujer a la que su vecina acusa de haber roto una olla que le había prestado, expone, para justificarse y para ser más convincente, tres argumentos a la vez: «En primer lugar,

–dice–, no te he pedido prestada ninguna olla; en segundo lugar, cuando me la llevé ya estaba rota; en tercer lugar, la he devuelto completamente intacta».

W. Dilthey dice: en primer lugar, la psicología explicativa no ha dado, hasta ahora, explicación satisfactoria de la vida de nuestros sentimientos; en segundo lugar, semejante explicación es completamente inútil, no es necesaria y, por regla general, no puede darse; en tercer lugar, la psicología explicativa sabrá dar esta explicación cuando la psicología descriptiva haya realizado su tarea de descomposición y de análisis.

Semejante mezcla de tesis de distinto contenido se halla precisamente en el programa positivo de investigaciones que propone Dilthey a la psicología descriptiva de los sentimientos. Ante todo, la investigación debe hacerse en tres direcciones. Ésta refleja los tipos fundamentales del curso de los procesos mentales y se esfuerza por hacer accesible al análisis del concepto lo que los grandes autores, en particular Shakespeare, nos han dado en sus personajes. De ella se desprenden ciertas relaciones fundamentales que atraviesan la vida de los sentimientos y las motivaciones del hombre, y se esfuerza por establecer los componentes aislados de los estados de sentimientos y motivaciones (*ibid*.). Para Dilthey la ventaja del método descriptivo y analítico en comparación con el explicativo radica en que éste se limita al examen de los problemas solubles. Manifiestamente, el problema de la psicología explicativa del sentimiento le parece insoluble. No había ninguna olla –ni rota ni intacta–, aunque acabamos de afirmar que la olla se prestó, se rompió y se devolvió intacta.

Otro investigador, Münsterberg, evita esta contradicción. En efecto, este último, tan claramente como Dilthey y muchos otros, hace una distinción entre la psicología causal y la psicología teleológica, a las que considera dos ciencias autónomas e iguales. Esta idea, sugerida por todo el curso histórico del desarrollo de la psicología contemporánea, ha madurado simultáneamente en distintos investigadores: así, según Goethe, las manzanas caen a la vez en distintos huertos. Pero Münsterberg, de manera más consecuente que Dilthey, y a pesar de haber consagrado lodo su trabajo a la solución concreta de los problemas de la psicología explicativa, ha desarrollado en toda su plenitud el programa y el plan de investigación de la psicología descriptiva.

«La deplorable situación de la psicología contemporánea se manifiesta en el hecho de que a pesar de que nuestros conocimientos sobre los fenómenos psicológicos son incomparablemente más amplios de lo que lo fueron nunca en el pasado, sobre lo que es propiamente la psicología, sabemos mucho menos... La psicología actual combate el prejuicio de que sólo existiría un tipo de psicología... El concepto de psicología incluye dos problemas científicos absolutamente distintos que hay que distinguir en el plano de los principios, para los que más

vale utilizar significados particulares. En realidad, existe una psicología con un doble carácter, pero, si ha de imperar el prejuicio de que una sola psicología basta para la ciencia, es natural que algunos no cultiven más que la primera forma de psicología y dejen de lado la segunda, mientras que otros se preocupen precisamente por esta segunda forma y descuiden la primera, o bien que ambas formas se mezclen en una unidad ficticia, para que luego el material se reparta entre ellas de manera arbitraria, o también que una de las dos se imbrique más o menos en la otra. Todas esas posibilidades están representadas en la psicología contemporánea.

Ni que decir tiene que formas de psicología tan desemejantes no podrían coexistir y estar unidas espiritualmente si no tuvieran algo en común. Esa dimensión común reside ante todo en que cualquier psicología se ocupa de la vivencia del individuo. En ello se diferencia de las ciencias de la naturaleza corporal y de las ciencias normativas. De esta manera, la personalidad es el punto de partida decisivo de toda psicología» (H. Münsterberg, 1924).

Más allá de ese punto de partida común empieza la divergencia principial de dos posibles psicologías. Con cada pulsación de nuestra experiencia vital, se hace evidente que podemos comprender nuestra propia vida interior de dos maneras, adquiriendo así al respecto conocimientos de doble naturaleza. A saber, que en un caso concebimos el sentido de nuestro sentimiento y nuestro deseo, de nuestra atención y nuestro pensamiento, de nuestras reminiscencias y nuestra representación. Todo ello intentamos tomarlo y retenerlo en el estado cualitativo presente en toda vivencia, es decir, en la cualidad de la actividad de nuestro «yo» orientado hacia determinada meta de la intención de nuestra personalidad. Entonces podemos observar cómo un acto de volición incluye otro, cómo una representación señala otra, cómo se revela a nuestro espíritu el mundo de las relaciones internas. Pero podemos echar una mirada muy distinta a nuestras propias experiencias y pruebas. Podemos oponernos a nuestras propias experiencias, no como una personalidad que actúa mentalmente, sino en calidad de meros espectadores, con lo que éstas se vuelven contenidos de nuestra percepción. Naturalmente, esos contenidos se diferencian de los de la naturaleza. Nosotros los delimitamos de los contenidos externos considerándolos contenidos de nuestra consciencia, pero nos interesamos en ellos de la misma manera que nos interesamos en las cosas y en los procesos externos. Examinamos los contenidos de la consciencia únicamente desde el punto de vista del observador que describe su desarrollo y comprende su nexo necesario, es decir, que se esfuerza por analizarlos. Mediante dicha descripción, el contenido de la consciencia se vuelve una combinación de elementos; mediante la explicación, esos elementos se vuelven un encadenamiento de causas y acciones. Así, llegamos a una comprensión muy distinta de

esa misma vida mental. En un caso, se trata de la comprensión de las relaciones internas y de la concepción de las intenciones internas y de su nexo y, en el otro, de la descripción y la explicación de los elementos y de sus acciones.

Si, en esas dos direcciones, llevamos hasta el final esos diferentes medios de comprensión de nuestra vida interna y si les atribuimos una forma científica acabada, nos veremos efectivamente obligados a tener dos disciplinas teóricas diferentes en el plano de los principios. Una de ellas describe la vida mental como la totalidad del contenido de la consciencia y da de ello una explicación. La otra interpreta y comprende esta misma vida mental como un conjunto de relaciones de sentido y de intención. Una es la psicología causal, la otra la psicología teleológica e intencional. Aquí no hay ninguna diferencia entre el material de la una y de la otra, puesto que todo material puede examinarse desde dos puntos de vista. Todo sentimiento, todo recuerdo y toda volición pueden incluirse tanto en la categoría causal, como contenido de consciencia, como, desde el punto de vista intencional, como actividad mental (*ibid*.)

En la historia de la psicología y en la psicología contemporánea esas dos formas se confunden en una unidad ficticia, y, además, no es habitual que cada una de ellas se manifieste realmente de manera pura y consecuente. Las más de las veces, la psicología teleológica está, en cierta manera, unida externamente a elementos de la psicología causal; en ese caso, los procesos de la memoria, por ejemplo, son representados como procesos causales y los del sentimiento y de la voluntad como procesos intencionales, confusión que aparece fácilmente bajo la influencia de las representaciones sencillas de la vida cotidiana. Así, paralelamente a la psicología causal, podemos hablar de psicología intencional, o ele psicología del espíritu paralelamente a la de la conciencia, o bien de psicología de la comprensión paralelamente a la psicología explicativa (*ibid*.).

En esta demarcación establecida entre las tareas de una psicología de doble naturaleza, Münsterberg desarrolla, con plena lógica, su pensamiento hasta el final. Excluye absolutamente cualquier necesidad y posibilidad de explicación causal en la psicología descriptiva, que sólo admite la comprensión y la concepción de relaciones de meta y de sentido entre las experiencias emocionales y, por consiguiente, exige considerar la actividad mental como un ámbito de la realidad absolutamente autónomo, al margen de la naturaleza y de la vida y que, para hablar como Spinoza, no es algo natural, que obedece a las leyes generales de la naturaleza, sino algo más allá de sus fronteras, como un imperio dentro de un imperio. Pero basta con considerar y pensar bien la argumentación de Dilthey y de Münsterberg para descubrir de inmediato su fuerza y su debilidad, sus polos positivos y negativos, su absoluta exactitud y su falsedad igualmente absoluta. La fuerza y la exactitud de su argu-

mentación se manifiestan exclusivamente cuando éstos reconocen la inconsistencia, la insuficiencia y la inadecuación principal de las explicaciones que, hasta ahora, la psicología fisiológica ha expuesto respecto de las manifestaciones superiores de la vida psíquica del hombre. Su exactitud y su fuerza residen exclusivamente en el hecho de que ésta pone en primer plano problemas de una importancia primordial relativos a lo que hay de superior en el hombre, planteando así, por primera vez con todo su significado, el problema de la psicología del hombre vivo y real.

Pero aquí es donde se hallan la debilidad y la falsedad de la argumentación considerada. En el fondo, la nueva psicología no es tan distinta de la antigua. En diversos aspectos, y quizá también en lo que es esencial y central, éstas coinciden totalmente, a pesar de su oposición aparente. Precisamente, la psicología descriptiva acepta de manera íntegra la idea fundamental de la psicología explicativa (que la explicación causal no puede ser sino la reducción mecánica de los procesos complejos y superiores a elementos atomizados, separados de la vida mental). Por lo tanto, la nueva psicología ocupa totalmente las mismas posiciones a partir de las que siempre se ha desarrollado la antigua psicología.

El reconocimiento de la causalidad mecánica como única categoría posible de una explicación de la vida psíquica, la delimitación de la explicación causal de la psicología mediante las estrechas fronteras de la parodia socrática, ese es el punto común en que se encuentran y coinciden la antigua y la nueva psicología. Así, el único argumento exacto a favor del desarrollo de una psicología descriptiva autónoma es la inconsistencia de una psicología explicativa que, en su explicación de la vida mental, no ha sabido salir del marco de la causalidad mecanicista. La única razón que ve la nueva psicología para tener que cocer la carne en su propia olla, completamente particular, es la olla rota de su vecina. La argumentación de la olla rota constituye a la vez la fuerza y la debilidad de los adeptos de la nueva psicología. Es absolutamente indiscutible que, según la acertada observación de Scheler, la psicología explicativa no daba forzosamente una explicación falsa a los problemas verdaderos de la psicología humana, sino que simplemente no los advertía y estaba ciega al respecto. Asimismo es indiscutible que esos problemas deben planteársele a la psicología científica como tareas primeras y esenciales que exigen encarecidamente una solución. Si se razona con lógica, la única conclusión que puede sacarse de esas proposiciones es la necesidad de reestructurar radicalmente los fundamentos sobre los que se asienta la psicología contemporánea. Concluir en la necesidad de transferir la búsqueda de la solución de esos problemas a una ciencia nueva y completamente particular que, de una manera general, en el plano de los principios excluye la posibilidad de una explicación causal, significa justificar íntegramente el estado actual de

la psicología explicativa con todos sus errores de cuenta, significa compartir enteramente sus errores, no superarla, no estar por encima sino simplemente pedirle que se encoja un poco y, sobre esos cimientos podridos que no pueden soportar nada a excepción de castillos en el aire o castillos de naipes, construir el edificio ilusorio de la psicología del espíritu.

Por eso la teoría James-Lange, con su parodia de explicación causal de los sentimientos humanos, genera inevitablemente la teoría de Scheler y su rechazo absoluto a cualquier explicación de las sensibilidades superiores, explicación que sustituye a la comprensión de un nexo teleológico. Pero Scheler no se ha alejado más de James de lo que se ha alejado la nueva psicología de la antigua. Al igual que James, admite aparentemente como única explicación accesible a la psicología la que parte de las leyes de la mecánica fisiológica. Por esa razón, al igual que toda la psicología descriptiva, no resuelve el problema, sino que lo sortea. A la pregunta planteada a la psicología contemporánea, pregunta que para nosotros es el prototipo de todos los problemas fundamentales que requieren una explicación causal, pregunta que plantea por qué Sócrates se hallaba en prisión en Atenas, la teoría James-Lange responde refiriéndose a la contracción y al relajamiento de los músculos que implican la flexión de los miembros, mientras que la teoría de Scheler responde indicando que la finalidad de esa estancia en prisión era satisfacer un sentimiento superior de valor...

Ambas respuestas son igualmente indiscutibles y tan evidentes como inoperantes. Tanto la una como la otra distan de ser una verdadera respuesta científica a la cuestión. Ninguna de las dos atiende a la verdadera causa.

La pena real de la madre que llora la muerte de su hijo, si recordamos el ejemplo de Lange, está directa y estrechamente unida a sus lágrimas, aunque pueda acontecer en su alma sin ir acompañada de lágrimas, mientras que éstas habrían podido ser la manifestación de un sentimiento opuesto, por ejemplo, de alegría. Todo ello es indiscutible, pero, según la expresión de Platón, ver ahí una causa sería estúpido en todos los sentidos. Asimismo es indiscutible y evidente que la resolución de Sócrates de permanecer en prisión iba asociada a la idea de perseguir una finalidad vital determinada y de satisfacer un cierto sentimiento de valor. Pero un acontecimiento opuesto en cuanto al sentido –la huida– habría podido tener el mismo carácter de finalidad y de valor.

En el fondo, el rechazo de toda explicación causal y el intento de sortear el problema basándose en el análisis teleológico no sólo no nos hacen progresar respecto a la psicología explicativa del sentimiento, con todas sus incontestables imperfecciones, sino que, por el contrario, nos hacen retroceder. Definir las cosas, establecer una nomenclatura y una definición precisas es, según la afirmación de Dilthey, la primera

tarea de la psicología descriptiva en ese ámbito (1924). Al mismo tiempo olvida que la vía de la definición y la clasificación, que la psicología trazó durante algunos siglos, ha llevado a que la psicología de los sentimientos resulte ser, como James escribió con acierto, el capítulo más estéril y aburrido de la ciencia.

W. Dilthey, con toda lógica, nos invita a recurrir a la antropología del siglo XVII y a perfeccionar sus métodos. Cabe señalar que él toma de los pensadores del siglo XVII, en particular de Spinoza, lo más anticuado, atrofiado y apagado: la nomenclatura, la clasificación y la definición, todas ellas cosas que no revelan el contenido de nuestros afectos, sino que se contentan con indicar las condiciones en las que aparece un estado mental determinado.

Así, de la teoría de las pasiones de Spinoza, la psicología descriptiva no retiene su parte viva, orientada hacia el futuro, sino su parte muerta, vuelta hacia el pasado. Para Dilthey, la única posibilidad que puede permitir salir a la nueva psicología del marco de la antropología del siglo XVII es la aplicación del método comparado en el estudio de los movimientos expresivos y de los símbolos de los estados mentales (1924). Pero todo ello no pone a nuestra disposición más que un nuevo medio auxiliar para resolver un viejo problema, sin que en el plano de los principios salgamos del marco de la psicología de las pasiones del siglo XVII. Así, se borra de un plumazo el desarrollo de casi tres siglos del pensamiento y del conocimiento psicológicos; y como única vía del progreso científico de la psicología, se proclama el movimiento que va hacia atrás, hacia el siglo XVII, hacia las profundidades de la historia.

En un cierto sentido, al colocar en lugar de la explicación causal una visión teleológica y espiritualista de los fenómenos mentales, la psicología descriptiva nos traslada a la época del pensamiento filosófico que reinaba antes de Spinoza. Es precisamente Spinoza quien luchó por una explicación causal, determinista, natural y materialista de las pasiones humanas. Él fue precisamente el pensador que, por vez primera, fundó en el plano filosófico la posibilidad misma de una psicología explicativa del hombre como ciencia en el sentido verdadero del término, y trazó la vía de su desarrollo posterior.

En ese sentido Spinoza se opone a toda la psicología descriptiva contemporánea como un adversario intransigente. Fue él quien combatió el dualismo cartesiano, el espiritualismo y el teleologismo que se hacía renacer en esta teoría. A este respecto, deberemos oponer a la opinión de Dilthey nuestra concepción del nexo efectivo existente entre la teoría de las pasiones de Spinoza y la psicología de las pasiones contemporánea. Cabe señalar que, al plantear los problemas fundamentales de la psicología del hombre, esta nueva tendencia se veía obligada a recurrir a la psicología del siglo XVII, que dirigía juiciosamente su atención al verdadero centro de la vida espiritual, al contenido de nuestros

afectos, y que se veía obligada a mencionar el nombre de Spinoza como un faro que alumbraba el camino para nuevas investigaciones. Los adeptos de la nueva tendencia hallan en Spinoza no sólo una nomenclatura y una clasificación de las pasiones, sino también ciertas relaciones fundamentales que atraviesan toda la vida de los sentimientos y las motivaciones, y cuya importancia es decisiva para la comprensión del ser humano, además de constituir temas para un método descriptivo preciso. Esa es. por ejemplo, la relación fundamental consistente en lo que Hobbes y Spinoza designaban como instinto de conservación o de desarrollo del «yo»: la aspiración a la plenitud de los estados espirituales, a la duración de sí, al desarrollo de las fuerzas y de las motivaciones. Así, no es sólo el método, sino también el contenido de la teoría spinoziana de las pasiones lo que se propone como principio director para el desarrollo de las investigaciones en una nueva orientación –la comprensión del hombre.

En esta afirmación, en ese recurrir a Spinoza, la verdad se entremezcla con la mentira de tal manera que es difícil separarla del error. Para conseguirlo, es necesario recordar que ya encontramos mención parecida, hecha de verdad y de error, de un nexo existente entre la teoría spinoziana de las pasiones y la psicología de las emociones contemporánea. Para comprender el sentido de la idea de Dilthey de que la psicología descriptiva de los sentimientos debe ser la heredera de la psicología de Spinoza, conviene recordar que Lange también calificaba a Spinoza de pensador más cercano a la teoría fisiológica de las emociones, que el propio Lange había desarrollado, debido a que Spinoza «no sólo no considera las manifestaciones corporales de las emociones dependientes de los procesos mentales, sino que las coloca en el mismo plano, e incluso casi en primer plano» (C. G. Lange, 1896).

Así, Lange y Dilthey, la psicología descriptiva y la psicología explicativa de las emociones, que constituyen dos polos opuestos del actual conocimiento científico de los sentimientos del hombre, recurren de manera idéntica a la teoría spinoziana de las pasiones, como si de su fuente se tratara. La convergencia no puede ser fortuita. En ella encontramos un sentido histórico y teórico muy profundo. A partir de ahora, debemos sacar algo esencial para nuestros objetivos de esta convergencia de dos teorías opuestas, con el objeto de valemos del pensamiento spinoziano, considerado como su principio ideológico.

Ya hemos hablado del nexo existente entre la teoría de Lange y la teoría spinoziana de las pasiones. Hemos podido establecer que, en gran medida, el hecho de reconocer un nexo histórico e ideológico directo entre la teoría spinoziana de los afectos y la teoría James-Lange se basaba en una ilusión. El propio Lange comprendía confusamente que se equivocaba estableciendo un parentesco entre su teoría y la de Spinoza. Con entusiasmo, descubre en Malebranche una teoría vaso-

motriz completa de las manifestaciones corporales de las emociones, de la que Malebranche «con la perspicacia del genio reveló el nexo verdadero entre los fenómenos» (*ibid*.). Efectivamente, estamos ante un esquema del mecanismo emocional, esquema expresado en el lenguaje confuso de la fisiología de la época, que puede traducirse al de la fisiología contemporánea y que, bajo esta forma, puede acercarse a la hipótesis James-Lange. Semejante convergencia de hechos fue establecida muy pronto por Irons, quien mostró que Descartes defendía las mismas posiciones que James. Hemos visto que las investigaciones posteriores, en particular los trabajos de Sergi, han confirmado totalmente esta opinión. Pero ello no es suficiente. En el transcurso de nuestra investigación, nos hemos esforzado por explicar que no sólo la descripción factual del mecanismo de la reacción emocional acerca esas teorías, a las que separan casi tres siglos, sino que esta misma convergencia factual es la consecuencia de un parentesco metodológico más profundo, fundado en el hecho de que la psicología fisiológica contemporánea ha heredado enteramente de Descartes los principios naturalista y mecanicista de explicación de las emociones. El paralelismo, el automatismo y el epifenomenalismo cartesianos son las verdaderas bases de la hipótesis de Lange y de James, lo que ha dado pleno derecho a Dunlap para calificar al gran filósofo de padre de toda la psicología reactológica contemporánea.

Así, vemos que la teoría de Lange en realidad no se remonta a la teoría spinoziana, sino a la teoría cartesiana de las pasiones del alma. En ese sentido, se puede decir que Lange, en la observación final de su estudio, cita en vano el nombre de Spinoza. Tal es, en pocas palabras, el resultado al que llegamos al examinar esta cuestión.

Podríamos ahora completar tal conclusión mediante un punto particularmente importante que aparece de manera clara si se oponen las psicologías descriptiva y explicativa de las emociones: en ciertos aspectos, la teoría spinoziana tiene efectivamente una relación mucho más estrecha con la psicología explicativa que con la psicología descriptiva y, por lo tanto, se la debe comparar con la hipótesis de Lange, en la que los principios fundamentales de la psicología explicativa de las emociones han encontrado su expresión más clara, antes que con el programa, indicado por Dilthey, de la psicología descriptiva de los sentimientos. En la discusión entre psicología causal y psicología teleológica, en la lucha entre las concepciones determinista e indeterminista de los sentimientos, en el conflicto entre las hipótesis espiritualista y materialista, no hay duda de que Spinoza debe encontrarse del lado de los que defienden el conocimiento científico de los sentimientos humanos contra el conocimiento metafísico.

Precisamente en ese punto en el que la teoría de las pasiones de Spinoza se acerca a la psicología explicativa de las emociones es en el que

diverge, más absolutamente, de la psicología descriptiva. En este caso, es Dilthey, y no Lange, quien cita en vano el nombre de Spinoza al principio de su programa de investigaciones futuras. En efecto, ¿qué pueden tener en común esos investigadores que resucitan conscientemente las concepciones ideológicas y metafísicas de la antropología del siglo XVII, concepciones que Spinoza combatió continuamente mediante el determinismo riguroso, la causalidad y el materialismo de su sistema? Como hemos indicado, no sin razón Dilthey pone en primer plano, en la teoría de Spinoza, su parte más anticuada y vuelta hacia el pasado, la más formal y especulativa, es decir, su nomenclatura, su clasificación y sus definiciones. No sólo la psicología de Dilthey no sigue los grandes principios del sistema spinoziano, sino que su propia vía no puede trazarse más que luchando contra esos principios con el mayor encarnizamiento. Después de todo lo que acabamos de decir es difícil que pueda surgir alguna duda sobre el hecho de que, al resucitar los principios espiritualistas y ideológicos del siglo XVII, la psicología descriptiva no se remonta fundamentalmente a Spinoza, sino a Descartes, en cuya doctrina sobre las pasiones del alma encuentra su programa verdadero y completo.

Por supuesto, Spinoza no está del lado de Dilthey o de Münsterberg, de su teoría de una vida mental autónoma e independiente, que existe exclusivamente gracias a los nexos finalistas y a las relaciones de sentido, sino del lado de Lange y de James en su combate contra las sustancias espiritualistas inmutables, eternas e intangibles, contra la concepción de que las emociones no son emociones del hombre, sino sustancias fuera de los límites de la naturaleza, seres, fuerzas, demonios que invaden al hombre. Naturalmente, no habría aceptado reconocer –en esto Lange tiene toda la razón– que el miedo psíquico puede por sí mismo explicar por qué se palidece, por qué se tiembla, etc... Él está del lado de los que, como James, consideran que descripción y clasificación son los grados más bajos en el desarrollo de una ciencia, y de los que admiten la elucidación del nexo causal como una investigación más profunda, como una investigación de orden superior.

Pero la complejidad del asunto aumenta debido a que, por evidente que pueda parecer el error de intentar basar la psicología descriptiva de los sentimientos en la teoría spinoziana de las pasiones, en cierto aspecto, dicho intento contiene una parte de verdad. Anteriormente, intentamos descubrirla en el hecho de que los problemas planteados en la psicología descriptiva de los sentimientos, como el de las particularidades específicas de los sentimientos humanos, el del significado vital de los sentimientos, el problema de lo que hay de superior en la vida emocional del hombre -todos esos problemas ante los que la psicología explicativa ha permanecido ciega y que, debido a su naturaleza, se salen del marco de la interpretación mecanicista- han sido planteados, por vez

primera, en toda su dimensión en la teoría spinoziana de las pasiones. Sobre ese punto, la teoría spinoziana aparece efectivamente del lado de la nueva psicología y contra la antigua; ésta afirma a Dilthey contra Lange.

Así nos hallamos ante un balance definitivo que no puede dejar de abrumarnos por la complejidad extraordinaria de los resultados que contiene. Hemos visto que, de alguna manera, la línea del pensamiento spinoziano encuentra un prolongamiento histórico tanto en Lange como en Dilthey, es decir, en las psicologías explicativa y descriptiva de nuestra época. En cada una de esas teorías que se combaten, hay algo de la enseñanza de Spinoza. Al acceder, no sin esfuerzo, a la explicación científica naturalista y causal de las emociones, la teoría James-Lange resuelve uno de los problemas centrales de la psicología materialista y determinista de Spinoza. Pero, como hemos visto, la psicología descriptiva, al poner también en primer plano el problema del sentido y el significado vital de los sentimientos humanos, intenta resolver los problemas fundamentales y centrales de la ética spinoziana.

Podemos definir en pocas palabras la verdadera relación entre la teoría spinoziana de las pasiones y las psicologías explicativa y descriptiva de las emociones diciendo que en esta teoría, consagrada en el fondo a la solución de un solo y único problema –el de la explicación determinista, causal, de lo que es superior en la vida de las pasiones humanas–, están contenidas, en parte, la psicología explicativa, que ha conservado la idea de una explicación causal pero ha rechazado el problema de lo que hay de superior en las pasiones del hombre, y la psicología descriptiva, que ha rechazado la idea de la explicación causal pero ha mantenido el problema de lo que hay de superior en la vida de las pasiones humanas. Así, lo que constituye el núcleo más profundo de la teoría de Spinoza es, precisamente, lo que no existe en ninguna de las dos partes en las que se ha dividido la psicología de las emociones contemporánea: la unidad de la explicación causal y del problema del significado vital de las pasiones humanas, la unidad de las psicologías descriptiva y explicativa del sentimiento.

Por eso Spinoza se asocia estrechamente a la más esencial y penetrante de las cuestiones de actualidad de la psicología de las emociones contemporánea, cuestión que la domina determinando el paroxismo de la crisis de la que es objeto. Los problemas de Spinoza aguardan una solución, sin la que no hay mañana para nuestra psicología.

Pero las psicologías explicativa y descriptiva de las emociones, al igual que Lange y Dilthey, al buscar una solución al problema de Spinoza se alejan completamente de su teoría y, como hemos intentado mostrar, se sitúan de pleno en la teoría cartesiana de las pasiones del alma. Así, la crisis de la psicología de las emociones contemporánea, psicología que se ha dividido en dos partes hostiles e inconciliables, nos demuestra lo

que es el destino histórico, no del pensamiento filosófico de Spinoza, sino de Descartes. Eso es lo que aparece con mayor claridad en el punto fundamental que sirve de línea divisoria entre la psicología explicativa y la psicología descriptiva, es decir, en la cuestión de la explicación causal de las emociones humanas.

En efecto, hemos visto que, precisamente, en la teoría cartesiana de las pasiones del alma están contenidas, como dos partes autónomas e iguales que coexisten una junto a otra, una teoría de las emociones rigurosamente determinista, mecanicista y causal, y una teoría de las pasiones intelectuales, puramente espiritualista, indeterminista y teleológica. El amor espiritual y el amor sensible emanan cada uno de su fuente: el primero de la necesidad libre y cognitiva del alma, el segundo de las necesidades nutritivas de la vida fetal. Su nexo es tan oscuro que concebimos mucho más claramente su separación principal que su acercamiento y sus relaciones efímeras. Dado que las pasiones espirituales y sensibles se distinguen claramente unas de otras, es natural que lleguen a ser el objeto de dos géneros totalmente diferentes del conocimiento científico. Las primeras deben estudiarse como manifestaciones de la actividad espiritual, autónoma y libre, las segundas como manifestaciones del automatismo humano sometidas a las leyes de la mecánica. Ahí ya se encuentra enteramente la idea de una separación de las psicologías explicativa y descriptiva de las emociones, idea que la teoría cartesiana presupone de manera tan perentoria como la teoría spinoziana de las pasiones presupone lo contrario, es decir, la unidad de las psicologías explicativa y descriptiva de los sentimientos.

Al desarrollar su teoría visceral de las pasiones, Descartes propone, como causa directa e inmediata de las emociones, estados orgánicos específicos que obligan al alma a experimentar pasiones. La posesión de un bien cualquiera no contiene en sí y como tal un sentimiento de alegría. Pero la característica que reviste el movimiento de los espíritus animales que se dirigen del cerebro hacia los músculos y los nervios es tal que debe desprenderse de éste ese sentimiento de alegría. La divergencia entre Descartes y los representantes más tardíos de la teoría visceral no reside sino en los detalles. Descartes considera como causa directa de las emociones la única modificación de los órganos internos, pero no los movimientos externos. Como dice Sergi, al igual que a James, nos lo podemos imaginar diciendo: nuestro corazón se encoge, no porque estemos tristes, sino que experimentamos tristeza porque nuestro corazón se encoge. Sin embargo, nunca pudo decir: experimentamos pavor porque huimos, nos encolerizamos porque nos golpean. En ese sentido, la teoría de Descartes concuerda más con la variante que Lange le añadió después y se aleja un poco de la variante desarrollada por James. Pero la idea fundamental de una explicación causal y automática de las pasiones aparece en la teoría de Descartes en toda su extraordinaria monstruosidad.

Como hemos mostrado antes, ello no basta para agotar la teoría cartesiana de las causas de las pasiones. Ésta debe completarse por medio de dos ideas unidas entre sí y que tienden un puente entre esta teoría y la actual psicología descriptiva de las emociones. Paralelamente a las modificaciones viscerales, Descartes menciona a menudo como causas de las emociones, las percepciones y los recuerdos, la idea de un objeto querido, detestado, terrorífico. Por más que haga Sergi para eliminar la contradicción inherente a esta posición, no lo consigue. Es verdad que la diferencia hecha entre las causas inmediatas y las causas mediatas parece que permitiría suprimir dicha contradicción. La causa última e inmediata de las pasiones del alma es el movimiento de la glándula cerebral provocado por los espíritus animales. Pero las causas mediatas y primeras de las pasiones pueden ser sensaciones, recuerdos, ideas. En el fondo, es lo que han comprendido totalmente los discípulos tardíos de Descartes. Para James y Lange, las manifestaciones corporales de las emociones son igualmente las causas inmediatas y últimas. Pero esos investigadores están dispuestos a considerar las percepciones, los recuerdos y los pensamientos como causas mediatas de las emociones.

Esta confusión en la cuestión de la explicación causal de las emociones encubre, a decir verdad, un problema de una importancia capital. Por un lado, se reconocen como causas últimas y directas de las emociones los fenómenos derivados del automatismo humano y que acontecen según las leyes puramente mecánicas. Como conviene a las leyes mecánicas, los fenómenos sometidos a éstas carecen por completo de sentido. Plantear la propia cuestión de la inteligibilidad o del sentido de los nexos causales en el plano indicado es tan absurdo como buscar un sentido al hecho de que el choque de una bola que se desplaza contra otra inmóvil pone a esta última en movimiento. Aquí reina el sinsentido puro y absoluto de las relaciones mecánicas. Afirmar que hay que sorprenderse al preguntarse por qué la sensación de hambre está intrínsecamente unida al apetito suena de manera un poco extraña, pero verdaderamente consecuente.

Hasta aquí, todo está claro. Pero a partir de un cierto punto, se ve que esta pura absurdidad de las relaciones mecánicas no agota por sí misma la totalidad de un posible examen de la causa de las emociones. Por extraño que pueda parecer, las más indiferentes, mediatas, las primeras causas de las emociones, que en modo alguno parecen necesarias para la aparición de esos estados, y en cuya ausencia las emociones pueden aparecer de manera tan libre como en su presencia, están precisamente, en una cierta relación de sentido, unidas de manera directa e inteligible a sus consecuencias. Si una opinión es causa de emoción, si es verdad que la idea de un objeto querido es causa de amor, como la de un objeto detestado es causa de odio, si es cierta la afirmación de Descartes de que la alegría resulta de la idea de que poseeríamos un bien, resulta que las emociones

no sólo admiten, sino que requieren un examen y una explicación de carácter evaluativo, intencional (es decir, unidos a la aspiración determinada de un objeto), que poseen un sentido de manera inmanente; en esas breves definiciones, está contenida toda la metodología que, en el estudio de Scheler, permite diferenciar las emociones superiores e inferiores.

Como dos líneas paralelas, esos dos medios de análisis de la vida emocional no se encuentran en ninguna parte y no se cortan. Ninguno de los dos necesita ser completado por el otro. En modo alguno puede establecerse entre ellos cualquier tipo de relación principal. Como habría dicho Münsterberg, cada emoción puede ser aprehendida tanto como categoría de causalidad, como en tanto que actividad espiritual, desde un punto de vista intencional. Hay que considerar cada emoción desde dos puntos de vista que, si se desarrollan enteramente, nos llevan a dos medios diferentes de comprender nuestra vida interna, a dos disciplinas teóricas distintas en el plano de los principios, una de las cuales describe y explica la vida mental como el conjunto del contenido de la consciencia, y la otra interpreta y comprende esta misma vida mental como un conjunto de relaciones de intención y de sentido. Una de esas disciplinas es la psicología causal, la otra la psicología teleológica e intencional.

Desde luego, existe otra posibilidad que asimismo hay que contemplar hasta el final. Quizá, podamos discrepar de Münsterberg en que entre una y otra psicología no hay ninguna delimitación del material, que todo sentimiento puede entenderse tanto en cuanto categoría de causalidad como desde el punto de vista de la intencionalidad. Pero entonces, al igual que Scheler, iremos a parar inevitablemente a una delimitación del material entre dos medios diferentes de conocimiento de las emociones, delimitación por la que la psicología explicativa debe estudiar las sensibilidades inferiores, unidas al objeto únicamente de manera indirecta, carentes de toda aspiración inmanente del objeto, absolutamente inaccesibles a la comprensión lógica y admitiendo sólo una constatación factual de los nexos causales en los que se basan, mientras que los sentimientos superiores, a los que originalmente es inherente la aspiración inmanente del objeto, requieren un análisis teleológico de sus nexos y dependencias racionales, constituyendo por lo tanto el ámbito directo de la psicología descriptiva del espíritu.

Esas dos posibilidades, que después se han llevado a cabo en diferentes corrientes de la psicología descriptiva, quedan abiertas, pero ambas están completamente presentes como conclusiones lógicas en la teoría cartesiana del doble condicionamiento causal de las emociones. Conforme a esta teoría, en un primer momento las emociones pueden considerarse, en un condicionamiento causal, modificaciones corporales que se desarrollan de manera automática y, en un segundo momento, pueden considerarse desde el aspecto de su dependencia racional de

las experiencias evaluativas. En el plano de los principios, esos medios de análisis son absolutamente independientes y contienen enteramente la verdad.

Exactamente a la misma conclusión llega también la psicología de las emociones contemporánea, que se tiene en pie y se viene abajo al reconocer esos dos medios de análisis de la vida emocional del hombre, iguales en derechos y en posibilidades e independientes uno de otro. Ni Dilthey ni Münsterberg ni ninguno de los adeptos de la psicología descriptiva niega, como hemos visto, el primer principio cartesiano, la explicación causal rigurosamente mecanicista de la vida emocional. Los unos, como Münsterberg, admiten que todo sentimiento debe constituir un objeto de investigación en las categorías de la causalidad y en las de la meta. Los otros, como Scheler, al dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, asignan a la psicología explicativa, a modo de esfera legítima de sus posesiones, todo el ámbito de las sensibilidades inferiores, y reservan a la psicología descriptiva del espíritu la esfera superior de los sentimientos humanos. Esta diferencia no cambia nada del fondo del asunto, no cambia la idea fundamental de que el análisis dualista de las emociones es inevitable.

C. G. Lange admite que, paralelamente a las emociones causales que constata en su investigación, también es posible un estudio de las emociones que, por sus causas, discierne el recuerdo de un sufrimiento anterior. Es cierto que no es al terreno de la fisiología al que se ha transferido la cuestión. Esa es tarea de otra ciencia de las emociones. Pero el propio hecho de que Lange admita que a modo de causa de la emoción se menciona una vez el recuerdo y otra la reacción vasomotriz, la propia tesis de que los dos medios de explicación causal son iguales y autónomos, independientes uno de otro, nos vuelven a remitir por completo a la teoría cartesiana de la posibilidad de un doble examen de las emociones –bajo el ángulo del nexo racional con los recuerdos y las ideas, y bajo el ángulo de la dependencia mecánica de las causas corporales. Pero ¿acaso ello difiere siquiera un poco de la idea de Münsterberg de que se puede incluir todo sentimiento tanto en la categoría de la causalidad como desde el punto de vista de la intencionalidad?

Probablemente, C. G. Lange se habría sorprendido si se hubiera enterado de que, de hecho, muchos años después, P. Natorp iba a hacer la misma diferencia entre dos posibles medios de análisis de los fenómenos psíquicos. Como se trata de descubrir la regularidad causal de los fenómenos llamados psíquicos, este análisis sólo puede ser un estudio concienzudo de los órganos de los sentidos y del cerebro, un estudio consecuente en el plano del método, sin los más mínimos prejuicios metafísicos, un estudio naturalista y ante todo fisiológico. Es simplemente una rama de las ciencias naturales que más vale calificar de fisiología que de psicología. Pero, paralelamente a este estudio, existe otro

medio de conocer la vida psíquica; un medio cuya misión no es ni la descripción ni la explicación ni la elucidación del nexo causal, sino la reconstrucción, el restablecimiento, la reconstitución de lo concreto de la vivencia. En la medida en que los fenómenos psíquicos exigen y admiten una explicación causal, constituyen el objeto del conocimiento fisiológico. En la medida en que son aprehendidos en toda su originalidad interna, no exigen ni admiten ninguna explicación del condicionamiento causal y sólo pueden conocerse con ayuda de una reproducción perfecta de las experiencias y de las pruebas de la vida en su dimensión concreta, reproducción cuyo ideal no es la explicación sino la tautología. En el fondo, el conocimiento científico no es capaz de añadir nada nuevo a lo que se revela directamente en la propia vivencia. Ésta únicamente puede afirmar tautológicamente que la única explicación del nexo de las experiencias de la vida es el nexo que se experimenta a sí mismo.

C. G. Lange comprende que la distinción entre causas psíquicas y físicas de la emoción debe tener consecuencias que trascienden. Causas psíquicas diferentes, incluso relativas a las propias emociones, no provocan en el fondo fenómenos idénticos. El miedo a un fantasma, por ejemplo, no reviste la misma forma que el miedo a una bala enemiga (C. G. Lange). Si esas afirmaciones de Lange se vuelven a pensar con detenimiento, se concluye necesariamente que, para un número determinado de fenómenos, la verdadera tarea científica no sólo es determinar con precisión la reacción emocional del sistema vasomotor a cualquier tipo de influencias, sino también explicar de manera perfectamente regular las formas o matices de la emoción en función de las causas que la producen. Si el conocimiento naturalista no puede considerar secundaria la tarea de la explicación causal, es evidente que el miedo a los fantasmas o el miedo a una bala enemiga perc*ibid*os como formas completamente particulares no pueden explicarse y conocerse científicamente de otra manera sino en relación con sus causas. Evidentemente, de manera paralela a la explicación fisiológica de las emociones, debe existir también una explicación puramente psicológica. Pero ¿ello no equivaldría a remitirse de nuevo a la teoría cartesiana de la posibilidad de un doble análisis causal de la pasión, suscitada una primera vez por el movimiento de los espíritus viles y, una segunda vez, por la idea de un objeto querido o detestado?

Entre las emociones físicas y psíquicas, existe una diferencia en las causas, así como en la presencia o ausencia de consciencia de las causas correspondientes. Como hemos visto esas causas y esa consciencia no son indiferentes a la emoción vivida, sino que le confieren cada vez una forma perfectamente determinada y diferente de las demás. Sin duda, no hay nada que objetar a querer diferenciar las emociones basándose en ese principio (*ibid*.). Es muy natural que, al permanecer enteramente en el terreno de la fisiología, Lange no vea la posibilidad de deli-

mitar la frontera precisa entre las causas psíquicas y físicas de las emociones. Por eso, para él, la semejanza entre las emociones de distinto origen (emociones psíquicas y físicas) es, en muchos casos, tan manifiesta y tan fuerte que se impone con mayor claridad que su diferencia. Pero todo ello sólo es válido siempre y cuando no se salga del terreno de la fisiología de las emociones. Es evidente que, si estudiamos el aspecto psicológico de las emociones, la diferencia será mucho más considerable que la semejanza.

Aunque salgan del marco de la fisiología pura y desarrollen su investigación en el plano de la psicología fisiológica esforzándose por explicar mediante la causalidad la experiencia emocional como tal, W. James y C. G. Lange sienten vagamente que no pueden evitar confundir el punto de vista teleológico y el punto de vista causal, confusión que, según la juiciosa observación de Münsterberg, es el rasgo distintivo de la antigua psicología. Cuando, al describir la sustancia del miedo, Lange menciona, al mismo tiempo que las pulsaciones y el color del rostro, el vigor del discurso y la claridad del pensamiento, poniendo todo ello en la misma categoría de los síntomas físicos del miedo, admite, con la mayor evidencia, la mezcla de dos aspectos de naturaleza distinta en el estudio de las emociones. Exactamente igual, James, al representar el estado de cólera, que él reduce a una alteración en el pecho, al aflujo de sangre al rostro, a la dilatación de las aletas de la nariz, a los dientes apretados y a una necesidad de actuar enérgicamente, confunde manifiestamente los enfoques intencional y causal en el estudio de las emociones. Puesto que, a decir verdad, ¿qué tienen en común los dientes apretados y la necesidad de actuar enérgicamente, la alteración de las pulsaciones y un oscurecimiento de los pensamientos?

En la teoría James-Lange, se halla enmascarada la exigencia de completar el procedimiento de análisis de las emociones por otro medio, al que recurre la psicología descriptiva de los sentimientos. Ello se desprende de lo siguiente: como hemos visto, James, al pensar constantemente en su teoría, acaba por afirmar que en las manifestaciones emocionales no nos hallamos ante simples reflejos, puesto que éstas presuponen siempre en el individuo la consciencia de ese significado, de ese sentido particular que introduce en una impresión externa dada. El miedo, la cólera y otras reacciones, así como las acciones impulsivas asociadas, aparecen debido a que la impresión externa es aprehendida por el individuo, convirtiéndose para él en objeto de miedo y de cólera. Scheler habría firmado gustoso esas proposiciones, puesto que encierran enteramente la idea de la aspiración intencional de un objeto por medio de la emoción, y la necesidad de explicar las dependencias y nexos relaciónales que determinan y condicionan cada vez nuestros sentimientos concretos.

Para que no quede duda alguna respecto a la idea de que la psicología descriptiva de los sentimientos es un núcleo interno necesario en el

encadenamiento de las reflexiones cartesianas y en la más consecuente de todas las teorías explicativas de las emociones, la hipótesis James-Lange, recordemos la doctrina de Descartes relativa a las pasiones puramente espirituales, intelectuales, relativa a las emociones que pueden manifestarse en todo su esplendor independientemente del cuerpo, y en la que Sergi ve las ruinas de la teoría visceral. Conforme a esta doctrina, dice, la emoción está directamente unida a las representaciones y a su juego. En este punto de la teoría cartesiana, Sergi no se equivoca al ver el paso de la corriente fisiologista a la corriente intelectualista y finalista, el paso a puntos de vista absolutamente nuevos, abriendo nuevos horizontes. Esa nueva corriente, esos nuevos puntos de vista, esos nuevos horizontes los hemos estudiado con suficiente detalle y los conocemos bien. No representan nada más que el sistema metodológico de la psicología descriptiva de los sentimientos.

Asimismo, la teoría de James relativa a las emociones independientes, resultantes de la mera actividad de nuestro pensamiento, no puede proponer, desde el punto de vista de su desarrollo posterior, otra cosa que una psicología que describe los sentimientos de manera lógica y que no ve la emoción en las categorías de la causalidad sino desde el punto de vista intencional, es decir, como una actividad espiritual, para poner en evidencia el mundo de las relaciones internas que determinan la vida de nuestro espíritu. ¿Qué le queda al conocimiento científico de esas sensibilidades puramente espiritualistas fuera de una comprensión intuitiva de los nexos y las relaciones racionales que se revelan directamente en la experiencia de la vida?

Aquí podemos acabar este estudio del problema de la explicación causal en la psicología de las emociones contemporánea y resumir los resultados a los que llegamos. Hemos visto que la teoría naturalista de las emociones ha seducido al pensamiento científico por medio de la posibilidad, incluida en dicha teoría, de un conocimiento verdadero, es decir, causal, de la naturaleza de las sensibilidades humanas. Ese era el punto culminante hacia el que tendía la hipótesis de Lange y de James, y alcanzarlo era, a sus ojos, el triunfo supremo. Crear una psicología de las emociones como ciencia en el sentido propio del término y derribar las teorías metafísicas existentes en ese ámbito Ies parecía algo directamente unido a la demostración de la posibilidad de una explicación rigurosamente causal de la vida emocional. Pero precisamente en la problemática de la causalidad es donde la teoría naturalista ha sufrido la mayor de las catástrofes. El punto culminante que ésta pretendía alcanzar ha sido el punto de su desgracia y de su pérdida. El problema de la causalidad ha escindido la psicología de las emociones contemporánea en dos partes irreconciliables que, internamente, se presuponen mutuamente.

La explicación causal ha exigido como complemento un análisis teleológico. Imperceptiblemente, la explicación se ha vuelto conoci-

miento intuitivo. En lugar de derribar las teorías metafísicas, la psicología ha debido recurrir a ellas considerándolas su único y último fundamento. En la teoría de las emociones, el pilar y la confirmación de la verdad se han hallado en la metafísica del siglo XVII. James declaró que, desde Descartes hasta nuestros días, la literatura puramente descriptiva sobre esta cuestión tenía que ser la parte más aburrida de la psicología para que Dilthey recurriera a la antropología metafísica del siglo XVII como única fuente de la psicología viva, psicología cuyo camino pasa por el perfeccionamiento de los métodos del viejo espiritualismo.

En ese sentido, creemos que Ribot, que por otro lado es muy indulgente con la teoría de James y de Lange. ha comprendido mejor que otros precisamente la dependencia interna de esta teoría respecto a la doctrina cartesiana, en vista de que indica que su teoría ha permitido detener los ataques injustos contra el pensamiento de Descartes, pensamiento expresado en el *Tratado de las pasiones del alma*, así como contra la inconsistencia interna de esta doctrina; inconsistencia que se ha manifestado mayoritariamente en la manera de plantear y resolver el problema de la causalidad. «La superioridad de James y de Lange –dice Ribot– es haber planteado claramente su hipótesis y haberse esforzado por avalarla con pruebas experimentales. Yo he dicho que ésta me parecía el intento de explicación más verosímil de quienes creen que las emociones no son entidades psicológicas. El único punto en el que difiero de dichos autores se refiere a la posición de la tesis, no a su fondo.

Es evidente que nuestros autores, de manera inconsciente o no, adoptan el punto de vista dualista, al igual que la opinión corriente que combaten; la única diferencia estriba en la intervención de los efectos y las causas, respecto a lo cual los unos dicen que la emoción es una causa cuyas manifestaciones físicas son los efectos, mientras que los otros dicen que las manifestaciones físicas son la causa cuyo efecto es la emoción. Según mi opinión, sería muy provechoso eliminar del asunto toda cuestión de causa y efecto, toda relación de causalidad y substituir la posición dualista por una concepción unitaria o monística. La fórmula aristotélica de la materia y de la forma me parece mucho más conveniente, si por materia se entienden los hechos somáticos y por forma el estado psíquico correspondiente; por otra parte, ambos términos no existen el uno sin el otro y sólo pueden separarse de manera abstracta. En la antigua psicología era tradición estudiar las relaciones «del alma y el cuerpo»; la nueva psicología no habla de ello. En efecto, si la cuestión adopta una forma metafísica, ya no es psicología; si adopta una forma experimental, no hay por qué tratarla separadamente, puesto que se trata en todas partes. Ningún estado de consciencia debe ser disociado de sus condiciones físicas: éstas constituyen un todo natural que hay que estudiar como tal. Cada tipo de emoción debe considerarse de esta

manera: lo que los movimientos de la cara y del cuerpo, los trastornos vasomotores, respiratorios y secretores expresan objetivamente, los estados de consciencia correlativos, que la observación interior clasifica en función de sus cualidades, lo expresan subjetivamente: es un único y mismo acontecimiento traducido a dos lenguajes. Antes, hemos asimilado las emociones a organismos psicofisiológicos: ese punto de vista unitario, más conforme con la naturaleza de las cosas y con las tendencias actuales de la psicología, me parece que, en la práctica, elimina muchas objeciones y dificultades» (Th. Ribot, 1897). Lo más notable de la crítica de Ribot es la manera en que desenmascara la verdadera naturaleza de la teoría James-Lange. Ribot muestra que su teoría es lo que es, es decir, la tesis clásica de una dependencia causal y consecuente entre las experiencias emocionales y sus manifestaciones, sólo que puesta del revés. Todo el carácter paradójico de la teoría en cuestión reside únicamente en que nos muestra el reverso de la tesis clásica. Pero, en el fondo, la nueva teoría conserva internamente la base dualista de la antigua. Tanto la una como la otra consideran las experiencias y manifestaciones emocionales desde el punto de vista de la dependencia causal y consecuente. Toda la diferencia reside en el punto de vista sobre la causa y la consecuencia. Los unos ven la causa en las emociones, los otros en los fenómenos físicos. Causa y consecuencia han intercambiado sus lugares, pero los términos de la dependencia causal-consecuente han continuado siendo los mismos.

Asimismo, Th. Ribot no se equivoca al ver que el único medio de superar el carácter dualista y metafísico de la teoría James-Lange es eliminar completamente de la explicación de la cuestión las relaciones de causalidad, la noción de causa y de consecuencia. Propone reemplazar la comprensión dualista por la comprensión monista, reemplazar la hipótesis del paralelismo y de la interacción por la de la identidad psicofísica. Y ese es el motivo de que, en la psicología de las emociones contemporánea, el problema de la causalidad se convierta directamente en un problema psicofísico; precisamente su análisis debe ser el último elemento del examen de los resultados a los que nos ha llevado el estudio de la antigua y de la nueva psicología cartesiana de las pasiones por medio de sus relaciones internas recíprocas.

Capítulo 20

La primera impresión, la más ingenua y directa, la que de manera inevitable se impone al conocer la teoría James-Lange (desde su aparición hasta nuestros días), es que está directamente asociada a una cierta solución del problema psicofísico en el ámbito de la teoría de las emociones. Por eso, ante todo, crea la ilusión de tener una característica materialista; ilusión que ha sido desenmascarada más de una vez, pero que continúa resistiendo y se mantiene, renovándose con cada nuevo investigador, hasta nuestros días.

Ya el propio James debía acompañar su teoría con una tesis justificativa: «Mi punto de vista no puede calificarse de materialista». Es evidente que veía con toda claridad que dicha cuestión requería una explicación, puesto que a primera vista el lector podía pensar que su teoría llevaba a una interpretación despreciable, materialista, de los fenómenos de las emociones. «No hay en ella ni más ni menos materialismo –dice James de su teoría– que en cualquier otro punto de vista, según el cual nuestras emociones están condicionadas por procesos nerviosos» (1902). En su forma general, esta tesis no provoca la indignación de nadie, pero es fácil ver el materialismo en cuanto se tratan determinados aspectos particulares de la emoción. «Es verdad que los platonizantes en psicología siempre han visto esos procesos como si en ellos hubiera algo particularmente bajo. Pero nuestras emociones deben ser siempre internamente lo que son, cualquiera que sea la causa fisiológica de su aparición. Si son hechos espirituales profundos, puros y dignos –abstracción hecha de todas las teorías que pueden concebirse sobre su origen fisiológico–, no serán menos profundos, puros, espirituales y dignos de consideración en la presente teoría basada en la sensación. Éstas llevan implícita su propia medida interna de mérito; y es tan lógi-

co utilizar la presente teoría de las emociones para probar que los procesos de sensación no son necesariamente bajos y materiales, como apoyarse en su bajeza y su materialidad para probar que semejante teoría no puede ser cierta» (*ibid*.).

No cabe duda de que W. James tenía toda la razón, cuando, desde el principio, intentaba explicar de esta manera la relación de su teoría con el materialismo. Es indiscutible que sólo desde la ingenuidad puede parecer que esta teoría contiene indefectiblemente una explicación materialista de la naturaleza de nuestras sensibilidades. El condicionamiento de los procesos psíquicos por los procesos nerviosos es una verdad absoluta para el conjunto de la psicología científica, y toda teoría fisiológica deja abierta la cuestión de la interpretación materialista o idealista de la relación entre los procesos nerviosos y psíquicos, cualquiera que sea el fenómeno en el que ésta ve la causa material de los procesos nerviosos. En ese sentido la teoría periférica de las emociones no contiene efectivamente ni más ni menos materialismo que la teoría central o cualquier otra.

Por eso el punto de vista de la psicología reactológica contemporánea y del behaviorismo, según el cual la teoría de James debe considerarse la viva encarnación del pensamiento materialista, del pensamiento naturalista, no puede parecemos más que una ilusión. Si James tuvo que defender su teoría contra adversarios que la acusaban de materialismo, los investigadores de nuestro tiempo están obligados a defenderla contra sus amigos y adeptos, que la alaban por su carácter materialista. Aún se la considera revolucionaria, como si subrayara de manera clara y pusiera de relieve las raíces materiales y puramente fisiológicas de los estados psíquicos. Aún se tiende a ver en ella la manifestación de una audacia desacostumbrada. Así, la actual psicología del comportamiento honra inmerecidamente a la teoría de James tal como la honraron sus adversarios de la época de James, atribuyéndole una acusación que no justificaba nada.

Ello resulta hasta tal punto claro y evidente después de las explicaciones de James y de lo que hemos dicho nosotros acerca del carácter materialista e idealista de la teoría considerada, que la cuestión parece totalmente agotada desde el principio por el mero hecho de desenmascarar una ilusión ampliamente extendida. Pero no es exactamente así. La ilusión no deja de ser una ilusión. Debido a que la teoría de James desarrolla la hipótesis del origen periférico de las emociones, no contiene ni más ni menos materialismo que la teoría que constituye su contrario, y que insiste en su origen central. La cuestión siempre es mucho más confusa y complicada de lo que puede parecer a primera vista. Ésta no se ha agotado en modo alguno por el mero hecho de desenmascarar la ilusión, sino que exige de manera encarecida que se efectúen investigaciones.

Creemos que hay un hecho de una trascendencia crucial para elucidar esta cuestión: a pesar de las explicaciones del propio James a propósito del carácter ficticio del materialismo de su teoría, esta última ha entrado a formar parte de la historia de la psicología como una interpretación materialista de la vida emocional y, en ese aspecto, ha compartido el destino de numerosas teorías explicativas que, según la acertada observación de Dilthey, en más de una ocasión se han relacionado con el materialismo. Esta es, con todos sus matices, la psicología explicativa. Toda teoría que se basa en la relación de los procesos físicos, contentándose con integrar los hechos psíquicos, puede calificarse de materialismo (W. Dilthey, 1924).

El destino histórico de la teoría de James se ha expresado ante todo en el hecho de que no sólo se la ha visto como el ala más radical de la psicología naturalista contemporánea, sino que a su imagen ha engendrado una comente influyente y poderosa a la que se ha llamado psicología de la reacción o del comportamiento. En el fondo, como ya mostramos, la teoría de James anticipó la teoría de los reflejos condicionados, considerados como base del comportamiento. Anteriormente, citamos la opinión de un investigador, para quien toda la actual psicología de las reacciones está construida a imagen de la hipótesis visceral de James y de Lange. Así, al tender espontáneamente hacia un materialismo naturalista, la psicología biológica y mecanicista apareció como la continuadora directa de la obra de James. Sin embargo, la teoría de James mostró que era capaz de entrar en contacto con las corrientes espiritualistas de la psicología. Si el nexo de esta teoría con la psicología naturalista se hace inteligible en sí, a la luz de los principios naturalistas y mecanicistas que las unen, en cambio, su relación con las corrientes espiritualistas requiere una explicación.

Ese nexo sólo se comprende si recordamos el hecho, mencionado muy a menudo, de que los polos opuestos de la psicología contemporánea están intrínsecamente entrelazados y se presuponen, y que dicho nexo se remonta a Descartes, quien, como hemos establecido, puede considerarse el padre de la psicología mecanicista y de la psicología espiritualista, las cuales no se excluyen, sino que se completan mutuamente. A menudo hemos visto de qué manera, en la explicación lógicamente mecanicista de una cuestión determinada, la teoría espiritualista encontraba el fundamento esencial de sus propias construcciones. Es un papel parecido al que desempeña la teoría James-Lange en la psicología espiritualista contemporánea, cuyo ejemplo más brillante puede proporcionárnoslo la psicología de Henri Bergson.

Antes de explicar la actitud de Bergson hacia la teoría James-Lange y el nexo que le permite incluir esta teoría en su psicología del sentimiento, debemos, en relación con el problema psicofísico que nos interesa ahora, subrayar precisamente ese aspecto de la teoría. Vamos a uti-

lizar las famosas tesis de Bergson sobre el paralelismo psicofísico. Dichas tesis encierran de manera concisa el punto de vista fundamental de ese gran filósofo sobre las bases metafísicas de la psicología.

Si el paralelismo psicofísico, dice Bergson, no se caracteriza ni por su rigor ni por su plenitud, si no existe correlación absoluta entre cada pensamiento determinado y cada estado cerebral determinado, es a la experiencia a la que precisamente le corresponde señalar, con una aproximación creciente, los puntos en que comienza y termina el paralelismo.

Si ese tipo de investigación experimental es posible, podrá medir siempre con más precisión la separación entre el pensamiento y las condiciones físicas en las que trabaja dicho pensamiento. En otras palabras, siempre podrá explicarnos mejor la relación entre el hombre-ser pensante y el hombre-ser vivo y, por lo tanto, podrá explicarnos lo que puede calificarse como sentido de la vida.

Si el sentido de la vida puede determinarse de manera empírica y siempre de manera más precisa y completa, entonces, es posible una metafísica positiva, es decir, una metafísica indiscutible y capaz de progresar lineal e indefinidamente.

En esas tesis hallan su expresión no sólo el objetivo principal de la psicología metafísica, sino también el método con el que ésta se esfuerza en alcanzar ese objetivo, así como las premisas de dicho método. Son precisamente esas premisas las que deben interesarnos en primer lugar, ya que en ellas se descubre el significado del problema psicofísico para toda la psicología espiritualista, y el lugar que ocupa esta última en el sistema de la metafísica aplicada. Ese problema equivale a determinar empíricamente el sentido de la vida, y constituye la tarea fundamental de la psicología metafísica. Así, presuponemos que el sentido de la vida irá creciendo a medida que sepamos mencionar y constatar la divergencia compartida por lo corporal y lo espiritual en el hombre más plenamente.

Como lo señaló G. Bellot, cuando se discutían esas tesis de Bergson, la indiscutible exactitud de esa manera de plantear la cuestión del paralelismo psicofísico reside en que no sólo nos remite a los problemas no resueltos de la metafísica cartesiana, sino que se esfuerza por plantearlos sobre el terreno sólido, científico, de la investigación factual. Esta tendencia de la filosofía contemporánea a transferir la solución de un cierto número de problemas filosóficos centrales al ámbito del conocimiento científico concreto, así como la tendencia inversa de la psicología científica contemporánea a incluir conscientemente en el círculo de las investigaciones psicológicas un cierto número de problemas filosóficos, directamente presentes en la investigación empírica, ya las mencionamos antes como las tendencias más extraordinarias de nuestra ciencia y que, inevitablemente, llevan al acercamiento de la filosofía y la psicología, y a la reforma profunda de toda la estructura y el conteni-

do de la investigación filosófica y psicológica contemporánea. En un cierto sentido, lo repetimos, nuestro presente estudio es el fruto de dicha tendencia y se esfuerza por encontrar en ella su justificación inter na.

El método de Bergson, dice Bellot a propósito de las tesis señaladas, es nuevo, más por el original y sutil empleo que le da su autor que por lo que éste representa en sí. Seguramente no sea necesario recordar aquí que la mayor parte de la metafísica cartesiana se ha visto arrastrada por los problemas de las relaciones del alma y el cuerpo. Los cartesianos se proponían como tarea principal transferir esas relaciones al ámbito de lo inteligible, mientras que sólo Bergson permanece en el terreno de los hechos; y precisamente a partir de la constatación de una cierta irregularidad de las relaciones psicofisiológicas recíprocas quiere pronunciarse por la necesidad de una hipótesis espiritualista.

En respuesta a las objeciones que le dirigió Bellot, H. Bergson no sólo no juzgó útil discutir la relación establecida entre el medio que él propone para defender la hipótesis espiritualista y el utilizado por Descartes, sino que protestó contra la oposición hecha entre esos dos métodos. Bergson piensa que, en los filósofos cartesianos, el criterio de inteligibilidad era mucho más empírico de lo que ellos creían. Éste correspondía totalmente al ahondamiento de su experiencia personal. Pero nuestra experiencia es mucho más amplia; se ha vuelto tan amplia que hemos debido renunciar –pronto hará un siglo– a la esperanza de una matemática universal. De esta manera, la inteligibilidad se extiende poco a poco a nuevos conceptos, sugeridos ellos mismos por la experiencia. ¿Si los cartesianos resucitaran, tendrían la misma idea de la inteligibilidad?, preguntaba Bergson, pensando que él sería infiel al método de Descartes si exigiera un nuevo examen de la teoría de este último, precisamente en el sentido en que lo habría exigido, sin ninguna duda, un filósofo cartesiano que dispusiera de una ciencia más flexible y que admitiera en los fenómenos de la naturaleza una complejidad de organización difícil de convertir en mecanismo matemático. Entender por método una cierta disposición de la razón respecto a su objeto, una cierta adaptación de las formas de la investigación a su materia, no significa ser fiel a un cierto método conservando sus procedimientos, mientras que los materiales con los que éste opera han cambiado radicalmente. Ser fiel a un cierto método significa transformar constantemente la forma en función de la materia, a fin de preservar siempre la misma precisión en la aplicación.

Así, Bergson defiende de manera totalmente consciente la hipótesis espiritualista siguiendo la vía trazada por Descartes. Lo que diferencia a la metafísica de Bergson de la de Descartes es únicamente que Bergson se esfuerza por perfeccionar el método, por ampliar las fronteras de la inteligibilidad conforme a una experiencia científica más rica y, al rechazar los procedimientos concretos de investigación introducidos

por Descartes, permanece fiel a su método adaptándolo al conocimiento científico contemporáneo. Según sus propias palabras, H. Bergson se contenta con aceptar la complejidad actual de la ciencia y, al tomar como material esta nueva ciencia, vuelve a realizar un esfuerzo parecido al que hicieron los antiguos metafísicos, al basarse en una ciencia más simple. Rompe con la ciencia matemática y se acoge a las ciencias biológicas, psicológicas y sociológicas, sobre cuya amplia base construye una nueva metafísica. Esa es la única diferencia entre su espiritualismo y el de Descartes. El método fundamental de Descartes –que permite concebir netamente la separación absoluta del cuerpo y del espíritu–, transpuesto al terreno del conocimiento científico contemporáneo, y transformado en método de investigación experimental de las desviaciones del pensamiento respecto a las condiciones físicas en las que éste funciona, es el método de Bergson. A partir de ahí, no debería resultarnos particularmente difícil comprender el medio mediante el cual Bergson integra la teoría James-Lange en su concepción espiritualista. Al contrario, más bien cabría asombrarse de la exactitud y la coincidencia, incluso en los detalles, con las que se restablece plenamente, en una situación histórica nueva, en una expresión científica nueva, la estructura lógica de la teoría cartesiana de las pasiones del alma, en la cual el principio espiritualista se equilibra de nuevo por medio del principio mecanicista. Ese mismo equilibrio lógico es el que Bergson obtiene al completar su concepción espiritualista mediante la teoría mecanicista de las emociones.

En el estudio de la intensidad de los estados psicológicos, que Bergson pone como introducción al análisis del problema del libre albedrío, acepta por completo la teoría de James por lo que al origen centrípeto de las sensaciones del esfuerzo se refiere. Bergson aplica la teoría de las sensaciones orgánicas como base de la experiencia de la intensidad de los estados psíquicos, por un lado, a la atención asociada al esfuerzo intelectual y, por el otro, a las emociones fuertes o agudas (cólera, miedo, ciertas variedades de la alegría, tristeza, pasión o deseo). Los movimientos fisiológicos que acompañan a la atención no son la causa y el resultado de los fenómenos, sino una de sus partes; éstos parecen conferir a la atención una extensión en el espacio. Si, una vez realizado su trabajo, la atención se intensifica, todavía creemos ser conscientes de una tensión creciente del alma, de esfuerzos inmateriales crecientes. Analizad esta impresión y lo único que descubriréis será un sentimiento de tensión muscular que se extiende en el espacio o cambia de naturaleza; por ejemplo, la tensión se convierte en presión, cansancio o dolor.

Bergson no ve ninguna diferencia esencial entre la tensión de la atención y lo que podría calificarse de esfuerzo de una tensión mental, por ejemplo un vivo deseo, una cólera furiosa, un amor apasionado, un odio feroz. Por eso la intensidad de las emociones fuertes no es más que

la tensión muscular que las acompaña. Bergson cita como algo digno de mención la descripción, dada por Darwin, y reproducida por James, de los síntomas fisiológicos del miedo: «Nosotros no llegaremos a sostener, como M. W. James –dice Bergson– que la emoción de rabia se reduce a la suma de esas sensaciones orgánicas: siempre entrará en la cólera un elemento psíquico irreductible, cuando no sea la idea de golpear o de luchar de la que habla Darwin, idea que comunica a tantos movimientos distintos una dirección común. Pero si esta idea determina la dirección del estado emocional y la orientación de los movimientos concomitantes, creemos que la intensidad creciente del propio estado no es sino el estremecimiento más y más profundo del organismo (...). Eliminad por último todo rastro de estremecimiento orgánico, toda veleidad de contracción muscular y no quedará de la cólera más que una idea o, si aún sois capaces de hacer de ello una emoción, no podréis asignarle intensidad».

Estas últimas palabras de la cita de Bergson no dejan subsistir ninguna duda acerca del carácter puramente ilusorio de su desacuerdo con James (Bergson ve ese desacuerdo en la presencia de un elemento psíquico no reducible a las sensaciones periféricas –la idea de golpear o de luchar): el propio James admitía siempre la presencia de semejante idea en la emoción, pero, al igual que hace Bergson, sólo le negaba la cualidad específica de sentimiento vivido, acordándole únicamente el derecho de ser calificada de estado puramente intelectual. Sin embargo, es exactamente lo que hace Bergson. Al afirmar: excluid cualquier rastro de estremecimiento del organismo, cualquier mínimo intento de contracción muscular y no quedará del sentimiento de cólera más que una idea, Bergson repite literalmente la afirmación de James: sofocad la manifestación externa de la pasión y ésta se apagará en vosotros; eliminad una tras otra, de ese estado de nuestra consciencia, todas las sensaciones de los síntomas corporales asociadas a la consciencia y al final no quedará nada de esta emoción; la cólera faltará por completo y lo único que resultará de ello será un juicio sereno, impasible, perteneciente íntegramente al ámbito intelectual, es decir, a la idea de golpear o de luchar de la que habla Bergson.

También en cuanto a su estructura sintáctica, la tesis de Bergson se parece totalmente a la afirmación de Lange: suprimid en un individuo asustado todos los síntomas físicos del miedo y ¿qué quedara entonces de su miedo? Bergson cita a Spencer, quien dice que un miedo intenso se expresa mediante un grito, mediante el esfuerzo por desaparecer u ocultarse, mediante tics o temblores. Nosotros vamos todavía más lejos, dice Bergson, y afirmamos que esos movimientos son una parte del propio sentimiento de miedo; transforman el sentimiento de miedo en emoción que puede alcanzar distintos grados de intensidad. Sofocad totalmente esos movimientos y un miedo más o menos intenso será

reemplazado por la idea del miedo, por la representación intelectual del peligro del que hay que escapar. Se puede decir lo mismo a propósito de un vivo sentimiento de alegría, tristeza, deseo, repugnancia e incluso de vergüenza: la causa de su intensidad se enraíza en los movimientos reactivos automáticos producidos por el organismo y percibidos por la consciencia.

Desde ese punto de vista, Bergson no ve diferencias esenciales entre los sentimientos profundos, por ejemplo, el de piedad, el sentimiento estético, etc., y las emociones fuertes y vivas que acabamos de citar. Decir que la fuerza del amor, del odio o del deseo aumenta, es decir que éstos se proyectan al exterior, que irradian a la superficie, que las sensaciones periféricas reemplazan a los elementos internos. Pero independientemente de la cualidad de esos sentimientos, sean profundos o superficiales, hayan sido pensados o no, su intensidad siempre la forman una multitud de estados simples que nuestra consciencia distingue vagamente.

Según sus propias palabras, H. Bergson, al negarse a ver en un estado afectivo otra cosa que no sea la expresión psíquica de un estremecimiento del organismo o una respuesta interna a causas externas, suscribe totalmente la opinión de James.

La teoría James-Lange halla, en la psicología espiritualista del espíritu puro, un lugar tan sólido como en la psicología naturalista del comportamiento. Si queremos saber qué función puede desempeñar esta teoría en el sistema psicológico espiritualista, cómo puede reforzar la psicología del espíritu, qué problema auxiliar puede resolver para defender de manera general la hipótesis metafísica, cuál es su papel en ese sistema -en una palabra, por qué le es necesaria al método cartesiano resucitado-, la única respuesta posible es que la teoría naturalista de las emociones desempeña en la teoría neocartesiana exactamente el mismo papel que desempeñaba en la del propio Descartes: rebajar las pasiones –ese fenómeno fundamental de la doble naturaleza del hombre– a simples manifestaciones de un automatismo corporal sin alma y, por lo tanto, despejar la vía que conduce al reconocimiento de una voluntad espiritual absolutamente indeterminada, libre e independiente del cuerpo.

Por lo tanto, H. Bergson tiene toda la razón cuando dice que al defender la hipótesis espiritualista pretende prolongar el trabajo de los cartesianos, pero teniendo en cuenta la mayor complejidad de la ciencia actual. Motivo por el cual estamos en el derecho de considerar como algo muy importante, sintomático en el plano de los principios, el hecho de que incluya la teoría James-Lange en la psicología de los sentimientos. Ese hecho indica que la teoría James-Lange, que como hemos visto representa el desarrollo de una sola parte, no autónoma, de la teoría de Descartes, sólo adquiere su sentido y su verdadero significado integra-

da de nuevo en este conjunto. Así, por un lado, la teoría cartesiana, que incluye el prototipo de todas las teorías mecanicistas de la vida emocional, y, por el otro, la teoría de Bergson, que reúne en el terreno científico de las ciencias naturales contemporáneas las partes espiritualista y naturalista de la antigua concepción, nos aclaran la naturaleza filosófica de la teoría en cuestión. Éstas muestran lo que dicha naturaleza filosófica era inicialmente, hasta que se diferencia y se separa del conjunto ideológico complejo en cuyo interior apareció, y en lo que inevitablemente se convertirá en su acabamiento íntegro, una vez incluida de nuevo en un sistema, del que constituye un elemento orgánico y aislado. Como hemos señalado, lo más relevante es que esta teoría conserva en el nuevo sistema espiritualista el mismo papel que tenía en la teoría cartesiana. Ésta rebaja nuestras pasiones a un simple automatismo, para colocar la libre actividad del espíritu muy por encima de éstas.

De que realmente es así, podemos convencernos a partir de los trabajos de Bergson consagrados a las relaciones del cuerpo y del espíritu. Aquí, Bergson acepta por completo y lleva hasta sus límites lógicos el punto de vista puramente mecanicista sobre la actividad del cerebro. Se esfuerza por probar que el cerebro no es sino el instrumento de la acción, un órgano capaz de crear automatismos motores, pero que no encierra ninguna otra posibilidad. En total acuerdo con el espíritu de las ciencias naturales mecanicistas, Bergson se esfuerza por seguir paso a paso los progresos de la percepción del mundo externo, comenzando con la ameba y acabando con los vertebrados superiores. Observa que, ya en el estado de simple y pequeña masa protoplasmática, la materia viva está dotada de irritabilidad y contractibilidad, que responde a las influencias externas y reacciona de manera mecánica, física y química. A medida que nos elevamos en la escala de los organismos, observamos una división fisiológica del trabajo, la aparición de una diferenciación y la reunión de las células nerviosas en un sistema. AI mismo tiempo, los animales comienzan a reaccionar a las excitaciones externas mediante movimientos muy diversificados, pero siempre se trata de reacciones motrices automáticas.

En los vertebrados superiores aparece con toda claridad una diferencia radical entre los actos puramente automáticos, que gestiona siempre la médula espinal, y la actividad consciente que requiere la intervención del encéfalo. Y podríamos pensar que, aquí, la impresión recibida del exterior, en lugar de propagarse en forma de movimiento, se espiritualiza en conocimiento. Pero basta con comparar la estructura del encéfalo y de la médula espinal, para convencerse de que entre las funciones del encéfalo y la actividad refleja de la médula espinal la única diferencia reside en la complejidad y no en la esencia, y así lo supone Bergson.

Esa es la idea fundamental de la filosofía de Bergson. En el fondo, las funciones del encéfalo no difieren en nada, en el plano de los princi-

pios, de la actividad refleja de la médula espinal. Ello significa que todo el desarrollo de la percepción, desde la ameba a los vertebrados superiores y al hombre, no conduce a la aparición de nada esencialmente nuevo, si el análisis se realiza desde el punto de vista de la organización de las condiciones fisiológicas. El desarrollo no es más que el aumento de la complejidad de un automatismo, presente ya en el organismo de la ameba; y la diferencia entre las funciones del cerebro del hombre y la irritabilidad y la contractibilidad de una simple y pequeña masa protoplasmática reside en la complejidad, pero no en la esencia. No ver diferencia principal entre la actividad del encéfalo y la de la médula espinal, y luego llevar la actividad refleja de la médula espinal a una mayor diversidad de los automatismos motores respecto a la actividad de la ameba, significa negar el desarrollo como proceso de aparición continuo de formas nuevas, significa reducir toda la actividad cerebral superior al automatismo de un simple reflejo y, además, a la irritabilidad del protoplasma.

En este estudio, no nos hemos propuesto en modo alguno analizar la teoría de Bergson sobre las relaciones del cuerpo y el espíritu. Para nosotros, lo único que importa, al acabar el examen de la suerte de la teoría cartesiana de las pasiones en la psicología contemporánea, es mostrar que dicha teoría estaba polarizada por los principios contradictorios que encerraba y que se ha encarnado en las concepciones extremas, mecanicistas y espiritualistas, de la psicología contemporánea.

BIBLIOGRAFÍA

Ach, N., *Über die Begriffsbildung; eine experimentelle Unersuchung,* Bamberg, 1921.

Bard, P A., «A diencephalic mechanism for the expression of rage with special reference to the sympathetic nervous system», *Amer. Physiol*. 84 (1928).

Bentley, I. M., «Is emotion more than a chapter heading?», en *Feeling and Emotions,* Norcester, 1928, pp. 17-23.

Brentano, F., *Psychologie von empirischen Standpunkten,* Leipzig, 1874.

Brett, G. S., «Historical development of the history of emotions», en *Feeling and Emotions,* Norcester, 1928, pp. 388-396.

Cannon, W. B., «The James-Lange theory of emotions. A critical examination and alternative theory», *Amer. J. Psychol*. 39 (1927).

—, *Bodaly changes in Pain, Fear, Hunger and Rage,* 2-d ed., Boston, 1929.

—, y Britton, S. W., «Pseudaffective medulliadrenal secretion», *Amer. J. Physiol*. 3 (1925).

Claparède, E., «Feelings and emotions», en *Feeling and Emotions,* Norcester, 1928, pp. 150-160.

Dana, CH., «The anatomic seat of the emotions. A discussion of the James-Lange theory», *Arch. Neurol. Psychiat*. 6 (1921).

Dunlap, K., «Emotion as a dynamic background», en *Feeling and Emotions,* Norcester, 1928, pp. 150-160.

Head, H. y Holmes, G., «Sensory disturbances from cerebral lesions», *Brain* 34 (1911).

Irons, D., «Descartes and modern theories of emotion», *Philos. Review* 4 (1895).

Janet, P., *De l'angoise à l'extase*, París, 1928.

Jerkes, R., *The Mental Life of the Monkeys and Apes,* Nueva York, 1916.

Kafka, G., *Handbuch der vergleichenden Psychologie,* München, 1922.

Kirilcev, S., «Cases of affections of the optic thalamus», *Reviewed in Neurologischen Zentralblatt* 10 (1891).

Lehmann, A., *Die Hauptgesetze des mensschlichen Gefühlslebens,* Leipzig, 1892.

Lotze, G., *Mediziniche Psychologie der Seele,* Leipzig, 1852.
Marañón, G., «Contribution à l'étude de l'action émotive de l'adrénaline», *Rev. Franç. d'endocrinologie* 2 (1924).
Morgan, C. L., *Animal behaviour*, L., 1900.
Müller, J., *Handbuch der Physiologie des Menschen,* L., 1842.
Münsterberg, H,, Grundlageder Physiologie, Leipzig, 1918.
Nahlowsky, J., *Das Gefühlsleben,* Leipzig, 1862.
Newman, E. B., Perkins, F. T. y Wheeler, K. N,, «Cannon's theory of emotion. A critique», *Psychol. Rev*. 37 (1930).
Perry, R,, *General Theory of Value,* 1926.
Piderit, T., *Mimik und Physiognomik,* Detmold, 1896.
Pieron, A., «La dynamogénie émotionelle», *Journal de Psychologie* 17 (1920).
Prince, M., «Can emotion be regarded as energy?» en *Feeling and Emotions,* Norcester, 1928, pp. 161-169.
Scheler, M., *Die Sinnegesetze des emotionalen Leben,* Leipzig, 1923.
Spearman, C. E., «A new method for investigating. The springs of action», en *Feeling and Emotions,* Norcester, 1928.
Tilney, F. y Morrison J. E, «Pseudobulbar palsy clinically and pathologically considered», *J. Mental and Nerv. Diseases* 39 (1912).
Wilson, S. A., «Pathological laughing and crying», *J. Neurol. Psychopathol*. 4 (1924).
Woodworth, R. y Sherrington, C. S,, «A Pseudaffective reflex and its spinal path», *J. Physiol*. 31 (1904).
Yerkes, R. M. y Leraned, E. W., *Chimpansee lntelligence and its Vocal Expression,* Baltimore, 1925.

Capítulo 1..... 5
Capítulo 2..... 9
Capítulo 3..... 17
Capítulo 4..... 29
Capítulo 5..... 37
Capítulo 6..... 45
Capítulo 7..... 51
Capítulo 8..... 60
Capítulo 9..... 70
Capítulo 10..... 83
Capítulo 11..... 95
Capítulo 12..... 107
Capítulo 13..... 153
Capítulo 14..... 166
Capítulo 15..... 171
Capítulo 16..... 192

Capítulo 17..... 201
Capítulo 18..... 211
Capítulo 19..... 219
Capítulo 20..... 246
Bibliografía..... 257

Teoría de las emociones constituye una de las obras clásicas del psicólogo ruso Lev Vigotsky (1896-1934), quien desarrolló sus más importantes investigaciones en el Instituto de Psicología de Moscú desde 1924 hasta el final de sus días. En este libro el autor analiza, de forma crítica y pormenorizada, los vínculos que unen el conocimiento y la razón a las emociones que los seres vivos en general, y el hombre en particular, manifiestan. Para ello toma como referencia los planteamientos de dos grandes filósofos: Spinoza y, sobre todo, Descartes, a quien rebate su definición de las pasiones. El resultado es un completo estudio de la naturaleza de las emociones humanas desde los presupuestos de la psicología explicativa y descriptiva.

Lev Vigotsky destacó por sus aportaciones sobre el estudio del desarrollo cognitivo, particularmente sobre las relaciones entre lenguaje y pensamiento. En sus trabajos enfatizó la importancia que los factores históricos, culturales y sociales tenían sobre el conocimiento, y defendió que el lenguaje era la herramienta simbólica más importante que poseía la sociedad. Entre sus obras destacan *Pensamiento y Lenguaje*, un texto clásico para los psicolingüistas, y *La imaginación y el arte en la infancia*, publicado por ediciones Akal.

ISBN 84-460-1299-5

9 788446 012993

-akal- EDICIONES